ARTURO SCHOPENHAUER

DE LA CUÁDRUPLE RAÍZ DEL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE

TRADUCCIÓN Y PRÓLOGO DE
LEOPOLDO-EULOGIO PALACIOS



EDITORIAL GREDOS

EDITORIAL GREDOS, S. A.

Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 1998.

PRIMERA EDICIÓN, 1981.
1.ª REIMPRESIÓN.

Depósito Legal: M. 40103-1998.

ISBN 84-249-0100-2.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 1998.

DE LA CUÁDRUPLE RAÍZ DEL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR

SCHOPENHAUER Y LA EDICIÓN DE SU PRIMERA OBRA EN 1813

Arturo Schopenhauer hubiera seguramente coronado sus estudios universitarios presentando en la Universidad de Berlín su tesis doctoral sobre *La Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente.* Pero las circunstancias del país le obligaron a modificar sus planes. El Imperio de Napoleón se desmoronaba. A la desastrosa campaña de Rusia y al buen éxito de las armas españolas se sumaban los últimos acontecimientos diplomáticos. Durante el mes de marzo de 1813 el emperador de Rusia y el rey de Prusia concluían en Kalisz un tratado contra Napoleón. Poco después, Austria se adhería a la alianza de Rusia y de Prusia. Bernadotte, hechura del déspota, vuelve desde Suecia las armas contra su antiguo jefe. Hamburgo es evacuado por los franceses, Berlín es ocupado por los cosacos, Dresde es tomado por los rusos y los prusianos. Algunos triunfos pasajeros de Bonaparte —batallas de Lutzen, de Bautzen y reconquista de Dresde— no logran mejorar su suerte. Cerca de Berlín, Ney es vencido por Bernadotte. Arde la campaña de la guerrilla estudiantil, que había sido formada secretamente por los universitarios. El profesor Fichte predica la lucha por la nación alemana. Schopenhauer nunca había sen-

tido la menor simpatía por la filosofía de Fichte, a la que impugna siempre que puede. Pero debió de impresionarle la voz persuasiva de Fichte, porque la única concesión que hizo a este hombre varios años después fue la de reconocerle «significativo talento retórico» [1]. A pesar de todo, y por las razones que sean, el joven Schopenhauer se hurta a las vicisitudes de la guerra, abandona Berlín y llega imperturbable a Weimar, no sin antes haber costeado a su amigo Fernando Helmholtz, que años después iba a ser padre del célebre físico, las prendas del uniforme militar.

En Weimar vivía la madre del filósofo, Juana Schopenhauer, autora de novelas que en aquel tiempo eran muy leídas, y a la que su esposo, Enrique Floris Schopenhauer, muerto en Hamburgo por un accidente que no se sabe si fue fortuito o intencionado, había dejado una regular fortuna. Pero Juana era mujer de gustos mundanos, muy dada a la vida de la sociedad distinguida de aquella corte, y el joven filósofo, que nunca se entendió bien con su madre, no tenía ninguna gana de acompañarla en las visitas, ni de perder el tiempo en los saragüetes y los tripudios. Por eso prefirió retirarse a una población cercana, Rudolstadt, para dar cima a la redacción de su tesis doctoral. Allí se hospedó en el hostal *Zum Ritter,* en las afueras del casco urbano, bello caserón cuyo interior estaba lujosamente adornado. Ocupó una de las habitaciones del último piso —el tercero—, desde la que se divisaban los campos y los bosques de los alrededores. En la ventana de su aposento se conservó durante muchos años una inscripción latina grabada con un diamante sobre el cristal. Decía así: *Arth. Schopenhauer majorem anni*

---

[1] Cf. Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representación,* t. I, § 7. (W I, 38). En lo concerniente a las campañas de Napoleón en 1813 he seguido a Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe,* lib. XXII, caps. 4 y 5.

1813 partem in hoc conclave degit. Laudaturque domus, longos quae prospicit agros[2]. Allí, contemplando de cuando en cuando el paisaje dilatado que celebraba con ese verso horaciano (Horacio, *Epist.*, I, 10, v. 23), y distraído también por la frecuente entrada de carros de avituallamiento y de tropas en dirección a los frentes de combate, Schopenhauer dio fin a la redacción de su tesis doctoral, que iba a ser la base de todo su sistema filosófico. El 22 de septiembre enviaba al decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Jena una breve carta solicitando su doctorado, acompañada de diez federicos de oro para la matrícula y anunciando el envío de su disertación y de una epístola en latín que explicaría por menudo el asunto. No tenía necesidad de presentarse en persona. Dos días después, el 24 de septiembre, entrega a un mensajero los manuscritos de su tesis y de su epístola[3]. Y, ¡rapidez asombrosa!, ocho días después, el 2 de octubre de 1813, está ya extendido el título de doctor. Tres profesores, nombrados jueces por el decano, habían dado sus aprobaciones para que el candidato lograse sus deseos y pudiese publicar su libro[4]. Al parecer estas cosas eran más rápidas en las universidades del siglo diecinueve que en las del veinte, a pesar de que entonces los medios de comunicación no eran vertiginosos. ¡Quién sabe si por eso! El exceso de facilidad en los movimientos y las comunicaciones tiene efectos paralizantes para la convivencia humana. Se quieren hacer demasiadas cosas y por demasiadas gentes, y surge la colisión.

---

2 Cf. Berthold Rein, *Schopenhauer und Rudolstadt*, en «Schopenhauer - Jahrbuch», XIV (1927), 219-226.

3 Esta carta en latín puede leerse en: Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, edición de A. Hübscher (Bonn, Bouvier, 1978).

4 Cf. F. Riedinger, *Die Akten über Schopenhauers Doktorpromotion*, en «Schopenhauer - Jahrbuch», 11 (1922), 96-103.

El mismo mes de octubre el nuevo doctor publicó su tratado en una edición de quinientos ejemplares hecha por cuenta propia (Rudolstadt, Kommissionsbuchhandlung, 1813). Los cálculos que puede cualquiera hacer a la vista de biografías dignas de crédito revelan que en diez años se vendieron de esos quinientos libros solamente ciento cincuenta. El resto, salvo escaso número de ejemplares, fue liquidado al peso por el editor. Cosa parecida sucederá más adelante con la primera tirada de la obra capital, *El Mundo como Voluntad y Representación.* De aquí infiero esta conclusión: la calidad de una obra filosófica no es por sí sola razón suficiente para que triunfe en el mercado de la república de las letras, aunque se trate de la obra de un filósofo tan excepcional como Schopenhauer. O dicho con otras palabras: la calidad de una obra filosófica *no basta* para que esta obra tenga buen éxito, porque la condición suficiente del buen éxito es la resultante de un conjunto de condiciones necesarias, *una* de las cuales es la calidad filosófica, que sin las otras no puede triunfar.

Triunfa, a pesar de las circunstancias, ante la estimación de unos pocos. Y entre ellos se hallaba Goethe, que advirtió en seguida los méritos de *La Cuádruple Raíz,* y el genio y el talante de su joven autor. Cuando Schopenhauer regresó de Rudolstadt a Weimar, Goethe le llamó para iniciar una colaboración en torno a la teoría de los colores, colaboración en la que no siempre anduvieron de acuerdo, pero que fue ocasión de elevadas conversaciones. Las cabezas de dos hombres portentosos, aunque muchas veces no se entiendan en todo lo fundamental, suben juntas a dialogar entre los astros [5].

---

[5] Sobre la evocación conjunta de Goethe y Schopenhauer puede verse: Arthur Hübscher, *Goethes unbequemer Schüler,* en «Schopenhauer - Jahrbuch», 54 (1973), 1-18. Trae bibliografía.

LA EDICIÓN DE 1847

La segunda edición de *La Cuádruple Raíz* apareció en Francfort, Joh. Christian Hermannschen Buchhandlung, 1847. Habían pasado desde la primera treinta y cuatro años dedicados por el filósofo a la explicación de su doctrina. En este lapso de tiempo vieron la luz todas sus obras, con excepción de *Parerga y Paralipomena,* que es posterior a estos años, pues se publicó en 1851. En 1816 había aparecido *De la Vista y los Colores,* libro del que salió en 1830 una adaptación al latín hecha por su mismo autor con el título *Commentatio exponens theoriam colorum physiologicam eandemque primariam.* En 1819 sale de las prensas su obra capital, *El Mundo como Voluntad y Representación,* de la que en 1844 hace otra edición con un segundo tomo de complementos, que es lo mejor de la prosa de Schopenhauer. En 1836 vio la luz *De la Voluntad en la Naturaleza,* y en 1841 *Los Dos Problemas Fundamentales de la Ética.* Pocas veces la filosofía moderna había llegado a una exposición tan sistemática, tan clara y tan seria de las cuestiones. Pocas veces la prosa alemana había alcanzado tal pureza, que al decir de muchos germanistas sólo admite parangón con el estilo de Goethe y de Heine. Y, apesar de ello, Arturo Schopenhauer seguía siendo un autor desconocido. Sus libros no se vendían, nadie le citaba, no se hacían reseñas de sus obras. Un premio a su memoria sobre la libertad de la voluntad humana, coronada en Noruega por la Real Academia de las Ciencias de Drontheim y recogida después en *Los Dos Problemas Fundamentales de la Ética,* es apenas el único trofeo que puede exhibir de reconocimiento público. Schopenhauer padece lo que él llama, con palabras de Séneca, el *silentium livoris,* el silencio de la envidia, que calla

para que nadie se entere de los méritos. Los representantes oficiales del saber en las Universidades, los togados profesores de filosofía, suscitan la veneración del público, pero tienen puesta la atención en una doctrina que es diametralmente opuesta a la de nuestro filósofo, tanto por el contenido como por el estilo, y de la que se sirven para apoyar la estructura del Estado y de los poderes oficiales. Esto da lugar a juicios satíricos sobre Hegel y sus predecesores y secuaces del día, y asimismo sobre las arbitrariedades en que solían caer los «profesores de filosofía» hegelianos.

La dureza de estas críticas se siente más en Alemania, donde la significación de la palabra «profesor», referida en exclusiva a los más altos docentes universitarios, tiene una dignidad desusada en otros países. Por eso, cuando Schopenhauer preparaba la nueva edición de *La Cuádruple Raíz,* un fiel amigo, Julius Frauenstädt, trató de hacerle renunciar a esos rasgos satíricos. Traduciré esta página de sus *Memorabilien,* que viene en un libro difícil de hallar hoy.

> Cuando Schopenhauer trabajaba en la segunda edición de *La Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente* tuve ocasión de advertir una llamativa nota de su carácter, a saber, la tenacidad y firmeza con que mantenía y ponía en ejecución lo que se había propuesto. En aquel tiempo me dijo que en la nueva edición de su obra iba a dar su merecido a los profesores de filosofía, y en prueba de ello me mostró algunos pasajes. En su escrupulosidad le había preocupado que los profesores de filosofía le pudieran meter en un proceso judicial a causa de muchas de sus invectivas contra ellos, y por eso había consultado con un amigo jurista sobre los límites a que era lícito llegar en tales ataques. Yo le aconsejé desechar por completo las invectivas en sus obras objetivas y reservarlas para una obra especial de carácter polémico, con lo que conseguiría no adulterar el puro deleite de su obra científica, y, por otra parte, daría a la polémica

mayor fuerza. Yo le dije: Usted, en su primera edición de *El Mundo como Voluntad y Representación*, se mantiene tan sublime precisamente por consagrarse sólo al asunto, por ser totalmente *objetivo*. Obras científicas objetivas destinadas a la *humanidad* tienen que mantenerse exentas de expectoraciones subjetivas contra los *contemporáneos*. También le dije que cuando se ofrecen a uno verdades científicas envueltas en invectivas es como si se le ofreciese una fruta deliciosa para saborearla a palos.

Pero Schopenhauer no era hombre al que se pudiera disuadir de lo que se había propuesto. Mis objeciones no sirvieron de nada, como no sea para poner también en ejecución mi consejo de reunir y concentrar en un escrito especialmente polémico sus invectivas, con lo cual, al lado de las increpaciones particulares esparcidas en *La Cuádruple Raíz*, emprendió una censura general de los profesores en su disertación sobre «la filosofía de Universidad», en el tomo I de *Parerga*. Respecto a mi alusión a la sublimidad de la primera edición de *El Mundo como Voluntad y Representación*, dijo Schopenhauer: Sí, en la juventud es uno así de sublime, pero en la vejez no pasa lo mismo. A lo largo de veinticinco años he mantenido esta sublimidad y he callado; pero ahora quiero censurarlos con perfecta sangre fría. Además —continuó—, con el símil de la fruta alcanzada a palos expresa usted de un modo completamente falso este asunto: primero, porque no escribo para los profesores de filosofía a quienes censuro; segundo, porque el látigo con el que los fustigo no es un vergajo vulgar, sino dorado y trenzado con cordón de seda, parecido al cordón de seda que el sultán envía a los que quiere ajusticiar... [6].

Leyendo este testimonio de Frauenstädt pienso que es exagerado hablar, aunque sea con simpatía, de la rudeza germánica evocada por otro adversario de Hegel,

---

[6] Cf. *Arthur Schopenhauer, von Ernst Otto Lindner, und Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke, herausgegeben von Julius Frauenstädt* (Berlín, Hayn, /1863/), p. 163-165.

el danés Sören Kierkegaard, a propósito de las invectivas de Schopenhauer. «La lectura de Schopenhauer —dice Kierkegaard— me ha proporcionado mayor placer que el que pueden expresar las palabras. Lo que dice es la perfecta verdad y además se adapta bien a los alemanes, pues sólo un alemán puede mostrarse tan rudo». Popper cita estas palabras, y comenta intencionadamente que las expresiones que emplea después Kierkegaard son casi tan cortantes como las de Schopenhauer. Popper reproduce algunas [7]. Y por ellas nos es fácil ver otra mano y otro pincel, pero no otros colores.

Y el mismo Popper ¿es acaso menos incisivo cuando se pone a expresar su solidaridad con las invectivas de Schopenhauer?

Contra Hegel y sus predecesores y secuaces ha escrito Popper páginas y más páginas, sobre todo a lo largo del capítulo doce de su conocida obra *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*. Para no ser prolijo, extraigo los siguientes párrafos casi finales. En ellos encarece «lo difícil y al mismo tiempo lo urgente que es proseguir la lucha iniciada por Schopenhauer contra esta superficial charlatanería (que el propio Hegel sondeó exactamente cuando dijo de su propia filosofía que era «la más elevada profundidad»). De este modo contribuiremos por lo menos a que la nueva generación se libre de este fraude intelectual, el mayor quizás en la historia de nuestra civilización y de sus querellas con sus enemigos. Quizás la nueva generación dé por fin cumplimiento a las expectativas de Schopenhauer, quien en 1840 profetizaba que «esta colosal mistificación había de proporcionar a la posteridad una fuente inagotable de sarcasmo». (Donde se ve que el gran

---

[7] K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, t. II, c. 25 (Londres, Routledge, 1973, p. 275).

pesimista fue capaz de un insólito optimismo con respecto a la posteridad.) La farsa hegeliana ya ha hecho demasiado daño y ha llegado el momento de detenerla. Debemos hablar, aun a costa de mancharnos al tocar esta materia escandalosa que tan claramente fue puesta al descubierto —desgraciadamente, sin éxito— hace ya un siglo. Demasiados filósofos han pasado por alto las advertencias incesantemente repetidas por Schopenhauer; pero las olvidaron, no tanto en detrimento propio (no les fue tan mal) como en perjuicio de aquellos a quienes enseñaban y de la humanidad toda»[8].

Los rasgos satíricos que el lector va a encontrar en *La Cuádruple Raíz* datan de la edición de 1847. Pero en realidad las invectivas de nuestro filósofo contra Hegel y los hegelianos habían empezado antes: las hallamos ya en *Los Dos Problemas Fundamentales de la Ética* (sobre todo en el prólogo, animadas por símiles tomados de Baltasar Gracián), obra publicada en 1841; se hallan también en el proemio a la segunda edición de *El Mundo como Voluntad y Representación*, de 1844. Después, saltando sobre *La Cuádruple Raíz*, la vena satírica reaparece vigorosa en 1854, con el llameante prólogo a la nueva edición de *La Voluntad en la Naturaleza*, para venir por fin a morir con su autor en las últimas líneas publicadas en vida al frente de la segunda edición de la misma obra por donde empezó el ataque: *Los Dos Problemas Fundamentales de la Ética*: año de 1860.

Pero no quiero que estas indicaciones hagan que el lector se demore en este punto polémico y olvide que las más importantes innovaciones de la nueva edición de *La Cuádruple Raíz* hecha por Schopenhauer en 1847

---

[8] K. R. Popper, *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, t. II, c. 12 (Buenos Aires, Paidós, 1967). Es una traducción de la obra ya citada arriba en inglés, aunque desgraciadamente se han omitido todas las notas del original.

son de índole puramente doctrinal y «objetiva» (como diría Frauenstädt). El aspecto polémico es secundario. Es fácil advertir que la nueva edición de 1847 dobla casi el tamaño de la edición de 1813, y en las páginas nuevas las invectivas y los rasgos satíricos ocupan breves párrafos: todo lo demás es doctrina impersonal y objetiva.

LAS EDICIONES POSTERIORES

La tercera edición de *La Cuádruple Raíz* fue la primera de las ediciones póstumas que desde entonces ha tenido esta obra. Apareció en Leipzig, Brockhaus, 1864, y Schopenhauer había desaparecido en 1860. En su testamento había legado todos los manuscritos de sus obras y los derechos de autor a su fiel amigo y discípulo, el filósofo Julius Frauenstädt, que fue el que hizo la nueva edición, prologándola y añadiendo algunas mejoras que Schopenhauer había ido introduciendo en un ejemplar interfoliado de su obra que siempre tenía a mano. La suerte ha puesto en mi poder un ejemplar de esta edición de 1864, ya rara.

Las ediciones inmediatamente posteriores alemanas incluyen *La Cuádruple Raíz* entre las Obras Completas de nuestro filósofo. Frauenstädt fue el primero que dio una edición global de estas obras, publicándolas en seis volúmenes (Leipzig, Brockhaus, 1877). Después vinieron otras muchas ediciones, entre las que descuellan por su fama la de Eduard Grisebach, la de Paul Deussen y la de Arthur Hübscher. Son las mejores y las más famosas, pero no las únicas. En la actualidad destaca entre todas la citada edición de Arthur Hübscher: Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke* (Wiesbaden, Brockhaus, 1944-1950), en siete volúmenes, que reproduce el texto original con las máximas garantías, y ofrece también al estudioso la ventaja de conservar la

numeración de las páginas de cada tratado de acuerdo con la primera edición general de Frauenstädt, lo que hace posible utilizar el *Schopenhauer-Register* de G. F. Wagner. Arthur Hübscher ha publicado también la mejor edición de los escritos póstumos de Schopenhauer, impresos en seis volúmenes: Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlass* (Francfort, Kramer, 1966-1975). Se le debe también la más reciente y completa edición de su epistolario: Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* (Bonn, Bouvier, 1978). En otra obra: Arthur Schopenhauer, *Gespräche* (2.ª ed., Stuttgart-Bad Cannstat, Frommann, 1971), recoge en un volumen las huellas dejadas por la conversación del filósofo con sus contemporáneos. Por otra parte, las efigies de Schopenhauer, comentadas de acuerdo con la historia menuda de su vida, han sido coleccionadas en el bello libro *Schopenhauer-Bildnisse. Eine Ikonographie von Arthur Hübscher* (Francfort, Kramer, 1968), y son innumerables los estudios de este incansable autor dedicados al gran filósofo. El texto definitivo de *La Cuádruple Raíz* establecido por Hübscher viene en el tomo primero de las *Obras Completas*, y ha sido reproducido por otros editores. Es también el texto seguido por la presente traducción española.

LA PRESENTE TRADUCCIÓN

He procurado que esta traducción se ciña estrechamente al original germano, salvando siempre el margen de libertad imprescindible a la dicción castellana, aunque me percato de que esta holgura ha sido muy exigua, y esta exigüidad hace que la traducción, como suele ocurrir con todas las traducciones que pretenden ser fieles, carezca de la sencillez y la naturalidad de la prosa directa. Además, traducir bien a un autor

clásico es poco menos que imposible, porque raras veces coinciden las exigencias de la fidelidad con las del estilo. Cuando la fidelidad pide una palabra o una frase determinadas, el estilo pide quizás otras, y viceversa. Y si el clásico es un filósofo, y escribe con la perfección de Schopenhauer, la dificultad es aún mayor.

No puedo evocar ahora todas las dificultades que me ha presentado esta traducción, pero anotaré lo relativo a la versión de algunos de sus principales términos:

Grund es una palabra alemana que puede traducirse por las voces españolas «fundamento», «principio», «razón». Aquí se traduce casi siempre por «razón». El propio Schopenhauer traduce *Grund* por la voz latina *ratio*. Nada importa que la palabra «razón» valga también para traducir otro vocablo alemán: *Vernunft*. El contexto hace imposible confundir «razón» en el sentido de «razón suficiente» y «razón» en el sentido de facultad de formar conceptos. No obstante lo dicho, la palabra *Grund* ha exigido rara vez, por su proximidad semántica con el ἀρχή griego o el *principium* latino, ser traducida por la voz española «principio».

Folge, cuando hace juego con *Grund*, es traducida por la voz castellana «consecuencia», pero no dando a esta palabra su sentido rigurosamente lógico, que la haría sinónimo de «ilación», esto es, de conexión entre un antecedente y un consecuente. En este tratado de Schopenhauer «razón» y «consecuencia» son términos generales que se contraen en otros términos de menor extensión, a saber, en las cuatro clases de razones y consecuencias que son estudiadas en sendos capítulos de la obra.

Folge, cuando hace juego con *Lage* (posición), es traducida por la palabra española «sucesión». (Cf. §§ 36 y 38.)

Folge, en otro contexto, ha tenido que ser traducida por «serie». (Cf. § 23.)

Verstand es traducida por «entendimiento», incluso cuando se refiere a la inteligencia del animal irracional.

Intellekt es palabra traducida por «intelecto». Schopenhauer la usa cuando quiere designar la facultad de conocer, que siempre es intelectual, dejando indeterminado si esa facultad es *Verstand* o *Vernunft,* entendimiento o razón.

Ursache, Reiz, Motiv es la causalidad ternaria de Schopenhauer, donde el vocablo *Reiz* plantea problemas de traducción. Con él se designa la causalidad dentro de la vida vegetativa, y en el presente contexto *Reiz* ha evocado hasta ahora ante los traductores extranjeros que yo he podido consultar dos palabras cuyo origen latino es *excitatio* y *stimulus.* Los traductores franceses de Schopenhauer (de ésta o de otras obras) ponen *excitation* (Cantacuzène, Reinach, Burdeau, Gibelin, Sans); los italianos ponen *stimolo* (Savj-Lopez, Di Lorenzo, Amendola, Colli, Montinari y otros). Las traducciones inglesas de Payne, que pasan por ser las mejores en esa lengua, ponen también *stimulus.* Mi traducción se halla más cerca de los franceses, pero no poniendo «excitación», sino «excitante», como puso Unamuno en su versión de otra obra de Schopenhauer: *Sobre la Voluntad en la Naturaleza* (Madrid, Rodríguez Serra, 1900). «Excitación» es acción y efecto de excitar, mientras que «excitante» es su causa, y hace juego con las otras dos palabras de la mencionada terna causal.

Begriff, begreifen, Inbegriff son voces que tienen en alemán un parentesco gramatical intraducible. Por lo que toca a *Inbegriff,* había peligro de traducirla dando pie a una falsa interpretación de la teoría del concepto en Schopenhauer. Algunos traductores extranjeros de *La Cuádruple Raíz* han trasladado esta voz

escribiendo *une conception d'ensemble* (Gibelin), *una somma* (Amendola), *a complex or comprehensive totality* (Payne). La presente traducción emplea la palabra «conglobación», que tiene la ventaja de ser una sola voz, cosa que pasa también con «suma»; pero «conglobación» nunca obliga a interpretar *Inbegriff* como una suma o colección de imágenes singulares. Por otra parte, el abolengo castellano del vocablo «conglobación» viene acreditado por el uso que hizo de él Baltasar Gracián (*Agudeza y Arte de Ingenio*, XXXIII).

Las locuciones o citas de autores que no escriben en alemán, y son aducidas por Schopenhauer en griego, latín, italiano, español, francés e inglés, han sido dejadas en sus respectivos idiomas, tal como las transcribió el filósofo, porque la obligación del traductor español es poner en español lo que el autor escribió en alemán, y respetar las locuciones y citas que el autor ha querido que figurasen en otras lenguas.

Mención aparte merece la transcripción de algunos textos latinos. Schopenhauer, como otros autores alemanes, suele citarlos concertando los casos del latín con los del alemán. La índole sintáctica del español no aconseja hacer esto, sino que es preferible dar a los términos de la frase latina los casos que requieran con independencia de su contexto castellano. Así las frases latinas que el autor cita: *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda* y *entium varietates non temere esse minuendas* han sido transcritas por mí así: *entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda* y *entium varietates non temere sunt minuendae*. Y cuando hablando de Leibniz dice: *Die Hauptstelle ist in seinen principiis philosophiae*, yo he puesto: «El pasaje principal se halla en sus *Principia Philosophiae*»[9].

---

[9] Francis J. Payne, en una nota por lo demás muy interesante (*A Note on Schopenhauer's Essay Die vierfache Wurzel,*

Algunas notas más sobre la traducción se hallarán a lo largo del texto.

En cuanto a los aspectos doctrinales de esta obra, he preferido abstenerme de escribir nada, porque en ediciones de este género la introducción de notas doctrinales que se interponen entre el autor y sus lectores no ha sido siempre de mi agrado. Habría mucho que anotar en las márgenes de este libro, pero he querido ofrecérselo al lector desembarazado de todo comento.

LEOPOLDO-EULOGIO PALACIOS

Madrid y diciembre de 1980.

«Schopenhauer - Jahrbuch», XXXIII, 1949-1950, pp. 133-134), escribe acerca de este párrafo: «*Principiis* no es buen latín (*is not good latin*)», sin duda porque no tiene en cuenta la manera como suelen citar el latín los autores alemanes.

DE LA CUÁDRUPLE RAÍZ DEL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE

TRATADO FILOSÓFICO

POR

ARTURO SCHOPENHAUER

Ναὶ μὰ τὸν ἁμετέρα ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν,
Παγὰν ἀενάου φύσεως ῥιζώματ' ἔχουσαν.

PRÓLOGO

Este tratado elemental de filosofía, que vio la luz por vez primera el año 1813, cuando conseguí con él mi doctorado, ha llegado a ser posteriormente la base de todo mi sistema filosófico. Por esta razón no debe faltar a los libreros, como venía pasando, sin que yo lo supiese, desde hace cuatro años.

Ahora bien, no me pareció disculpable lanzar otra vez al mundo este trabajo de juventud con todas sus máculas y defectos. Creo que el tiempo en que ya no pueda corregir nada no está muy lejos, pero que entonces empezará el período de mi verdadera influencia, el cual espero que ha de ser largo, confiando firmemente en la promesa de Séneca: *etiamsi omnibus tecum viventibus silentium livor indixerit, venient qui sine offensa, sine gratia judicent* (ep. 79). Por eso he mejorado en lo posible este trabajo de juventud, y, dada la brevedad e incertidumbre de nuestra vida, considero como una dicha especial que me ha sido otorgada el poder corregir a los sesenta años lo que escribí a los veintiséis.

Sin embargo, me he propuesto ser indulgente con el joven que yo era entonces y dejarle hablar y explayarse siempre que es posible. Pero cuando se muestra incorrecto o superfluo, o da de lado lo mejor, tengo que cortarle la palabra, cosa que ha sucedido bastantes

veces, con lo que muchos recibirán la impresión de un viejo que lee en voz alta la obra de un joven, pero con frecuencia interrumpe la lectura para entregarse a sus propias digresiones sobre el tema.

Es fácil comprender que una obra que ha sido revisada de este modo y después de tan largo tiempo no puede tener la unidad y redondez que es patrimonio de las obras forjadas de un solo aliento. Hasta en el estilo y en la forma de exponer se advertirá una diferencia tan inconfundible, que el lector delicado nunca dudará si está oyendo al viejo o al joven. Pues hay sin duda mucha distancia entre el tono suave, modesto, del joven que expone su asunto con plena confianza, cuando es aún suficientemente cándido para creer seriamente que todos los que se ocupan en filosofía no buscan otra cosa que la verdad, y que, por consiguiente, aquel que la promueve será bienvenido entre ellos; y la voz firme, pero algo bronca, del viejo, que finalmente ha tenido que descubrir en qué noble compañía de traficantes y aduladores serviles ha caído, y cuál es el blanco al que enderezan su intención. Y si de cuando en cuando la indignación le sale por todos los poros, el benévolo lector no habrá de censurárselo: pues los hechos han enseñado lo que se consigue cuando los hombres que traen siempre en la boca la aspiración a la verdad tienen los ojos puestos únicamente en las miras de sus superiores encumbrados; y cuando, por otra parte, se extiende a los grandes filósofos el *e quovis ligno fit Mercurius*, y un plúmbeo charlatán como Hegel es convertido en un gran filósofo. Ahí está la filosofía alemana, cargada de desprecio, hecha ludibrio del extranjero, rechazada por las ciencias honradas —como una meretriz que, por vil recompensa, ayer se entregó a uno y hoy se entrega a otro; y las cabezas de la actual generación de estudiosos están desorganizadas por los absurdos hegelianos: incapacitadas para pen-

sar, rudas y aturdidas, son presa del vulgar materalismo, que ha brotado del huevo del basilisco. ¡Buen viaje! Yo retorno a mi asunto.

Habrá, pues, que resignarse a la disparidad de tono, porque yo no podía aquí, como hice en mi obra capital, añadir aisladamente las adiciones posteriores; pero nada importa saber qué es lo que yo escribí a los veintiséis años o lo que escribí a los sesenta; lo interesante es que aquellos que quieren orientarse y discurrir con firmeza y claridad por los conceptos fundamentales de todo filosofar reciban en estas pocas hojas un librito con el que puedan aprender algo serio, sólido y verdadero; y espero que así suceda. Con el desenvolvimiento recibido ahora por varias de sus partes, esta obra ha venido a ser una teoría compendiosa de nuestras facultades cognoscitivas, teoría que, mirando siempre y sólo al principio de razón, expone el asunto por un lado nuevo y peculiar, pero que aún encuentra su complemento en el primer libro de *El Mundo como Voluntad y Representación,* junto con los capítulos correspondientes del segundo tomo, y en la «Crítica de la Filosofía Kantiana» [1].

Francfort del Meno y septiembre de 1847.

---

[1] No escribo en letra cursiva el título de la «Crítica de la Filosofía Kantiana», porque no se trata de una obra separada, sino de un estudio que viene en forma de apéndice al final del tomo I de la obra capital de Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representación. (N. del T.)*

Capítulo primero

INTRODUCCIÓN

§ 1. El método

Platón el divino y el asombroso Kant unen sus vigorosas voces en la recomendación de una regla para el método de toda filosofía, y aun de todo saber en general [1]. Han de satisfacerse por igual, dicen, dos leyes: la de la *homogeneidad* y la de la *especificación,* pero sin abusar de la una con perjuicio de la otra. La ley de la homogeneidad nos enseña, mediante la observación de la semejanza y concordancia de las cosas, a aprehender las variedades para reunirlas en especies y éstas en géneros hasta que llegamos finalmente a un concepto supremo que lo abarque todo. Comoquiera que ésta es una ley transcendental, esencial a nuestra razón, presupone que la naturaleza le sea conforme, suposición que se expresa en la antigua regla: *entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda.* Al contrario, la ley de especificación es expresada por Kant así: *entium varietates non temere sunt minuendae.* Ésta requiere

---

1 Platón, *Phileb.*, pp. 219-223; *Politic.*, 62, 63; *Phaedr.*, 361-363, ed. Bip. Kant, *Crít. de la Razón Pura,* Apéndice a la *Dialéctica Transcendental.*

que distingamos bien las especies unidas en el concepto del género que las abarca, y a su vez las variedades superiores e inferiores comprendidas en tales especies, guardándonos de dar ningún salto, y, sobre todo, de no subsumir las variedades inferiores, y, menos aún, los individuos, inmediatamente bajo el concepto de género, siendo cada concepto capaz de una nueva división en conceptos inferiores, pero sin llegar ninguno de éstos a la mera intuición. Kant enseña que estas dos leyes son principios transcendentales de la razón, que postulan *a priori* el acuerdo de las cosas con ellos, y Platón parece expresar a su manera lo mismo al decir que estas reglas, a las que toda ciencia debe su origen, nos fueron arrojadas de la mansión de los dioses con el fuego de Prometeo.

§ 2. Su aplicación en el presente caso

Yo encuentro que, a pesar de tan poderosa recomendación, la última de estas dos reglas es poco aplicada a uno de los principios capitales de todos los conocimientos, al *principio de razón suficiente.* Aunque se le ha propuesto de una manera general, desde hace tiempo y muchas veces, se ha descuidado la separación de sus muy diversas aplicaciones, en cada una de las cuales obtiene una significación diferente, y que delatan su procedencia de diversas facultades cognoscitivas. Pero precisamente en el estudio de nuestras facultades intelectuales el uso del principio de homogeneidad con menoscabo de su opuesto nos conduce a muchos y persistentes errores, y, por el contrario, el uso del principio de especificación ha producido los más grandes y más importantes progresos. Esto se demuestra comparando la filosofía kantiana con todas las anteriores. Séame permitido transcribir un pasaje en que

Kant recomienda aplicar el principio de especificación a las fuentes de nuestros conocimientos, dando así crédito a mi actual tentativa:

> Es de la más alta importancia aislar los conocimientos que por su especie y origen son distintos de los demás, y evitar cuidadosamente que se confundan en una amalgama con otros, con los cuales suele mezclarlos el uso. Lo que el químico hace al dividir la materia, lo que hace el matemático en su teoría pura de las magnitudes, debe hacerlo con mayor razón el filósofo, con lo que obtendrá el provecho de poder determinar con seguridad la parte que cada especial modo de conocimiento tiene en el uso promiscuo del entendimiento, su valor y su influencia propias (*Crít. de la razón pura,* Doctrina del método, cap. 3).

§ 3. Utilidad de esta investigación

Si lográramos demostrar que el principio que es objeto de nuestra investigación no dimana inmediatamente de *uno solo,* sino de *varios* modos cognoscitivos fundamentales de nuestra mente, se seguirá de esto que la necesidad que entraña como principio *a priori* no es tampoco *una e idéntica* en todas partes, sino tan múltiple como lo son las fuentes del principio mismo. Sucederá entonces que todo el que funda una conclusión sobre el principio, tendrá la obligación de determinar exactamente sobre cuál de las diferentes necesidades que sirven de base al principio de razón se apoya, y la calificará con un nombre propio (como los que yo propondré). Creo que de este modo se ganará algo para la precisión y claridad en el filosofar, y considero que la claridad proveniente de la exacta determinación del significado de cada expresión es una exigencia imprescindible de la filosofía, como medio para asegurarnos contra el error y los engaños intenciona-

dos, y para hacer que todo conocimiento adquirido en el campo de la filosofía sea una propiedad segura que no pueda luego sernos arrebatada por equívocos o ambigüedades descubiertos posteriormente. En general, el filósofo auténtico buscará sobre todo claridad y precisión, y se esforzará siempre en parecer, no un turbio y movedizo torrente, sino más bien un lago de Suiza, que por su sosiego tiene en la mayor profundidad gran claridad, siendo la claridad precisamente lo que hace visible la profundidad. *La clarté est la bonne foi des philosophes*, dijo Vauvenargues. Al contrario, el filósofo inauténtico no tratará, ciertamente, de ocultar sus pensamientos bajo las palabras, siguiendo la máxima de Talleyrand, sino más bien de ocultar su falta de pensamiento, atribuyendo a culpa del lector la incomprensibilidad de sus filosofemas, nacida de su propia obscuridad mental. Así se explica que en algunos escritos, los de Schelling por ejemplo, el tono didáctico se convierta con frecuencia en reprensión, e incluso muchas veces se eche en cara al lector por anticipado su incapacidad.

§ 4. Importancia del principio de razón suficiente

La importancia del principio de razón suficiente es grandísima, porque se le puede considerar como el fundamento de todas las ciencias. *Ciencia* no es otra cosa que un *sistema* de conocimientos, es decir, un todo de conocimientos enlazados, en oposición a un mero agregado de ellos. Y ¿quién sino el principio de razón suficiente vincula los miembros de un sistema? Lo que distingue precisamente a una ciencia de un mero agregado es que sus conocimientos nacen unos de otros como de su propia razón. Por eso decía ya Platón:

καὶ γὰρ αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ

(*etiam opiniones verae non multi pretii sunt, donec quis illas ratiocinatione a causis ducta liget, Meno,* p. 385. Bip.).

Además, todas las ciencias contienen nociones de causa, por las cuales se pueden determinar los efectos, e igualmente otros conocimientos sobre las necesidades de las consecuencias a partir de los principios, según se verá en nuestra ulterior consideración; lo que ya Aristóteles expresa con estas palabras:

πᾶσα ἐπιστήμη διανοητική, ἢ καὶ μετέχουσά τι διανοίας, περὶ αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστι

(*omnis intellectualis scientia, sive aliquo modo intellectu participans, circa causas et principia est*), *Metaph.*, V, 1.

Ahora bien, como la suposición hecha siempre por nosotros *a priori* de que todo tiene una razón es la que nos autoriza a preguntar en todas partes «por qué», el «por qué» puede ser llamado la madre de todas las ciencias.

§ 5. El principio mismo

Más adelante habrá que mostrar que el principio de razón suficiente es una expresión común a varios conocimientos dados *a priori.* Entretanto tiene que ser puesto provisionalmente en una fórmula. Elijo la wolfiana, por ser la más general: *Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit.* Nada es sin una razón por la que es *.

* Schopenhauer no suele traducir las citas que da en latín. Las palabras que pone después de la fórmula de Wolf no se deben tomar como una traducción, sino como una abreviación. (*N. del T.*)

Capítulo II

RESUMEN DE LAS PRINCIPALES ENSEÑANZAS ACERCA DEL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE DADAS HASTA AHORA

§ 6. Primera fórmula del principio y distinción de dos significados del mismo

La expresión abstracta, más o menos definida, de un principio así, originario de todo conocimiento, debió de haberse encontrado desde muy antiguo; por eso es difícil, y además no tiene gran interés, probar dónde ha aparecido por vez primera. Platón y Aristóteles no lo proponen aún como un principio fundamental; pero con todo lo expresan muy a menudo como una verdad evidente de suyo. Así dice Platón, con una ingenuidad que comparada con las investigaciones críticas modernas aparece como el estado de inocencia frente al estado del conocimiento del bien y del mal:

> ἀναγκαῖον, πάντα τὰ γιγνόμενα διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι· πῶς γὰρ ἂν χωρὶς τούτων γίγνοιτο
>
> (*necesse est, quaecunque fiunt, per aliquam causam fieri: quomodo enim absque ea fierent?*), *Phileb.*, p. 240, Bip.,

y de nuevo en el *Timeo* (p. 302):

> πᾶν δὲ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν
>
> (*quidquid gignitur, ex aliqua causa necessario gignitur: sine causa enim oriri quidquam impossibile est*).

Al final de su libro *De fato*, Plutarco aduce entre los principios fundamentales de los estoicos:

> μάλιστα μὲν καὶ πρῶτον εἶναι δόξειε, τὸ μεδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι, ἀλλὰ κατὰ προηγουμένας αἰτίας
>
> (*maxime id primum esse videbitur, nihil fieri sine causa, sed omnia causis antegressis*).

Aristóteles, en los *Analyt. post.*, I, 2, sienta en cierto modo el principio de razón con estas palabras:

> ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθα ἕκαστον ἁπλῶς, ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰόμεθα γιγνώσκειν, δι' ἥν το πράγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶν, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτο ἄλλως εἶναι
>
> (*Scire autem putamus unamquamque rem simpliciter, quum putamus causam cognoscere, propter quam res est, ejusque rei causam esse, nec posse eam aliter se habere*).

También en la *Metaph.*, lib. IV, c. I, hace ya una división de las diferentes especies de razones, o más bien, de principios, ἀρχαί, que divide en ocho, división que ni es fundamental ni suficientemente rigurosa. Sin embargo, dice aquí con perfecta razón:

> πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν, τὸ πρῶτον εἶναι, ὅθεν ἢ ἔστιν, ᾗ γίγνεται, ἢ γιγνώσκεται
>
> (*omnibus igitur principiis commune est, esse primum, unde aut est, aut fit, aut cognoscitur*).

En el capítulo siguiente distingue diferentes linajes de causas, pero con alguna superficialidad y a la vez confusión. Mejor que en este pasaje establece cuatro clases de razones en los *Anal. post.*, II, 11:

> αἰτίαι δὲ τέσσαρες· μία μὲν τὸ τί ἦν εἶναι· μία δὲ τὸ τίνων ὄντων ἀνάγκη τοῦτο εἶναι· ἑτέρα δέ, ἥ τι πρῶτον ἐκίνησε· τετάρτη δέ, τὸ τίνος ἕνεκα
>
> (*causae autem quatuor sunt: una quae explicat quid res sit; altera, quam, si quaedam sint, necesse est esse; tertia, quae quid primum movit; quarta id, cujus gratia*).

Éste es el origen de la división de las causas comúnmente aceptada por los escolásticos en causas materiales, formales, eficientes y finales, como se puede también ver en las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, ese verdadero compendio de la escolástica (*disp.* 12, sect. 2 et 3). Pero todavía el mismo Hobbes las aduce y explica (*de corpore*, P. II, c. 10, § 7). Dicha división se vuelve a encontrar en Aristóteles, y por cierto más minuciosa y más clara: véase *Metaph.*, I, 3. También en el libro *de somno et vigilia*, c. 2, es aducida brevemente. En lo que concierne a la importantísima distinción entre razón de conocimiento y causa, Aristóteles delata ciertamente un concepto de la cuestión cuando expone por menudo en los *Analyt. post.*, I, 13, que el saber y demostrar *que una cosa es*, difiere mucho de saber y demostrar *por qué es una cosa*, presentando con esto último el conocimiento de la causa, y con lo primero la razón de conocimiento. Pero no llega a percatarse plenamente de la diferencia: de lo contrario, en sus demás escritos la hubiera conservado y estudiado. Pero no sucede así: pues incluso en los mismos pasajes referidos arriba, en que procede a distinguir las diferentes especies de razón, no le viene a las mientes la diferencia tan esencial sugerida en el capítulo que

ahora consideramos, y usa la palabra αἴτιον indistintamente para toda razón, cualquiera que sea su clase, e incluso muy frecuentemente llama a la razón de conocimiento, y hasta a las premisas de una conclusión, αἰτίαι: así, por ejemplo, *Metaph.*, IV, 18; *Rhet.*, II, 21; *de plantis*, I, p. 816 (ed. Berol.), y especialmente *Analyt. post.*, I, 2, donde precisamente llama a las premisas de una conclusión αἰτίαι τοῦ συμπεράσματος. Ahora bien, cuando se designan dos conceptos afines con la misma palabra, es señal de que no se conoce su diferencia o al menos no se mantiene, pues algo muy diferente es lo que pasa con la homonimia casual de cosas muy diversas. Esta falta surge del modo más sorprendente en su exposición del sofisma *non causae ut causa*, παρὰ τὸ μὴ ἄιτιον ὡς αἴτιον, en el libro *De sophisticis elenchis*, c. 5. Por αἴτιον entiende aquí exclusivamente la razón probatoria, las premisas, esto es, una razón de conocimiento, consistiendo este sofisma en que se demuestra correctamente que una cosa es imposible, pero esto no influye nada sobre la proposición discutida, que a pesar de todo se presume haber derribado por este procedimiento. Por tanto, no se habla aquí en absoluto de causas físicas. Pero el uso de la palabra αἴτιον ha tenido tanto peso entre los lógicos de los tiempos modernos, que, ateniéndose únicamente a ella, presentan siempre, en su exposición de las *fallaciae extra dictionem*, la *fallacia non causae ut causa* como la indicación de una causa física, no siéndolo; por ejemplo Reimarus, G. E. Schultze, Fries y todos los que yo recuerdo: sólo en la *Lógica* de Twesten encuentro este sofisma bien expuesto. También en otras obras de ciencia y en disputaciones suele designarse por la acusación de una *fallacia non causae ut causa* la interpolación de una falsa causa.

De esta mezcla y confusión, tan generalizada entre los antiguos, de la ley lógica de la razón de conoci-

miento con la transcendental ley natural de causa y efecto, nos ofrece todavía un vigoroso ejemplo Sexto Empírico. Así, en el libro 9 *adversus mathematicos*, o sea en el libro *adversus physicos*, § 204, trata de demostrar la ley de la causalidad y dice: «El que afirma que no hay ninguna causa, αἰτία, o no tiene ninguna causa, αἰτία, para afirmarlo, o tiene alguna». En el primer caso, su afirmación no es más verdadera que la contraria; en el otro, por su misma afirmación establece la existencia de causas.

Vemos, por tanto, que los antiguos no llegaron a distinguir claramente entre la exigencia de una razón de conocimiento para fundar un juicio, y la exigencia de una causa para la génesis de un hecho real. Por lo que hace después a los escolásticos, la ley de la causalidad era para ellos como un axioma elevado por encima de toda investigación: *non inquirimus an causa sit, quia nihil est per se notius*, dice Suárez (*Disp.* 12, sect. 1). Se atenían a la división aristotélica de las causas mencionada arriba; pero tampoco habían llegado, que yo sepa, a percatarse de la necesaria distinción de que se trata aquí.

§ 7. Descartes

En este punto encontramos que incluso nuestro excelente Descartes, el iniciador de la observación subjetiva, y, por lo mismo, el padre de la filosofía moderna, es presa de confusiones apenas explicables, y ya veremos a cuán serias y lamentables consecuencias han conducido estas confusiones en la metafísica. En su *responsio ad secundas objectiones*, en sus *Meditationes de prima philosophia*, axioma I, dice:

> *Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quaenam sit causa, cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest,*

> *non quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est* CAUSA SIVE RATIO, *propter quam nulla causa indiget ad existendum.*

Hubiera debido decir: la inmensidad de Dios es una razón de conocimiento, de la cual se sigue que Dios no necesita causa. Confunde, sin embargo, ambos conceptos, y se ve que tampoco tiene una clara conciencia de la profunda diferencia entre causa y razón de conocimiento. Pero realmente es la intención la que en él falsea la visión. En efecto; introduce, allí donde la ley de causalidad exige una causa, en su lugar una razón de conocimiento, porque ésta no nos lleva tan lejos como aquélla, y abre por este axioma el camino al argumento *ontológico* de la existencia de Dios, cuyo inventor fue, ya que San Anselmo sólo dio de él la introducción en general. Pues inmediatamente después de los axiomas, el primero de los cuales es el que hemos citado, se desarrolla formal y seriamente este argumento ontológico: ya en dicho axioma está como acusado, o por lo menos, está en él como el pollo en el huevo largo tiempo incubado. Así, mientras todas las demás cosas necesitan, para existir, de una causa, a Dios, ya introducido por la escala del argumento cosmológico, le basta, en lugar de causa, la *immensitas*, latente en su propio concepto, o, como el argumento mismo expresa: *in conceptu entis summe perfecti existentia necessaria continetur*. Éste es, por tanto, el *tour de passe-passe*, para el cual se ha utilizado la *confusión*, ya familiar a Aristóteles, *de las dos principales significaciones del principio de razón*, confusión usada aquí *in majorem Dei gloriam.*

Pero, examinado con claridad y despreocupadamente, este célebre argumento ontológico es un delicioso cuento. Pues a nadie le falta ocasión para forjar un concepto compuesto de toda suerte de predicados, te-

niendo especial cuidado de que entre ellos, ora mondo y lirondo, ora, y esto es más decoroso, envuelto en otro predicado como *perfectio, immensitas,* o cualquiera por el estilo, se encuentre también el predicado de la realidad o existencia. Fácilmente se comprende que, dado un concepto, se pueden ir sacando de él, por medio de solos juicios analíticos, todos sus predicados esenciales, es decir, los que implica el concepto mismo, como también los predicados de estos predicados, que entrañarán una verdad *lógica,* esto es, tendrán su razón de conocimiento en el concepto dado. Por este procedimiento el forjador del concepto saca de él también el predicado de la realidad o la existencia; ¡y mira por dónde un objeto correspondiente al concepto debe existir en la realidad, independiente del concepto mismo!

Si este pensamiento fuera
Algo menos ingenioso
Dieran ganas de llamarlo
Soberanamente tonto *.

Por lo demás, la respuesta más simple a tal demostración ontológica es la siguiente: «Todo estriba en saber de dónde te viene tu concepto: ¿le has tomado de la experiencia? *A la bonne heure!* Entonces en ella existirá su correspondiente objeto, y no necesita de más demostración. Por el contrario, ¿le has fraguado en tu mollera? Entonces no le sirven de nada todos sus predicados: es una ficción». Y que la teología, para hacer pie en el terreno de la filosofía, extraño a ella, pero donde se encontraría muy a gusto, haya tenido

---

* *Wär'der Gedank'nicht so verwünscht gescheut,*
Man wär' versucht ihn herzlich dumm zu nennen.

Versos de Schiller, *Wallenstein, Die Piccolomini,* II, 7. (*N. del T.*)

que recurrir a tales argumentos, suscita una prevención muy desfavorable a sus pretensiones. —Pero ¡oh, profética sabiduría de Aristóteles! Él jamás oyó hablar del argumento ontológico; pero, hundiendo su mirada en la noche de los obscuros tiempos que habían de seguirle, divisó esa traza escolástica, y deseando atajarla en su camino demostró concienzudamente en el capítulo 7 del libro II de los *Analytica Posteriora* que la definición de una cosa y la prueba de su existencia son dos materias distintas y que nunca deben confundirse, pues por la primera de ellas sabemos *lo que* se menciona, y por la otra *que* esta cosa existe; y como un oráculo de lo por venir expresa esta sentencia:

> τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί· οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν
>
> (ESSE *autem nullius rei essentia est, quandoquidem ens non est genus*).

Esto quiere decir: «la existencia no forma parte de la esencia: el existir de las cosas no pertenece a su quididad.» Al contrario, podemos comprobar cómo veneraba Schelling el argumento ontológico, si reparamos en una extensa nota de la p. 152 del tomo primero de sus escritos filosóficos de 1809. Y aún se colige de esto algo más instructivo: que para echar a los alemanes polvo en los ojos basta con baladronear osadamente y con aires de grandeza. Pero que otro individuo tan absolutamente desdichado como Hegel, cuya filosofastrería toda es una monstruosa amplificación del argumento ontológico, haya querido defender éste contra la crítica de Kant, es una alianza de la que se avergonzaría el mismo argumento ontológico, si fuese capaz de tener vergüenza. No se espere de mí que hable con respeto de gentes que han sumido la filosofía en el desprecio.

§ 8. Spinoza

Aunque la filosofía de Spinoza consiste principalmente en la refutación del doble dualismo establecido por su maestro Descartes, a saber, el de Dios y el mundo y el del alma y el cuerpo, no obstante permanece fiel a su maestro en la confusión y la mezcla de la relación de razón de conocimiento y consecuencia con la relación de causa y efecto referida arriba, y aún trata de sacar más provecho de esta confusión para su metafísica que el que había sacado Descartes para la suya: pues la susodicha confusión se convirtió en el fundamento de todo su panteísmo.

En efecto, en un concepto están comprendidos *implicite* todos sus predicados esenciales; por eso, se pueden ir desplegando éstos *explicite* por meros juicios analíticos: la suma de éstos es su definición. Ésta no diferirá del concepto por el contenido, sino por la forma, puesto que la definición se compone de juicios comprendidos todos en el concepto, y por eso tienen en este concepto su razón de conocimiento en cuanto ellos exponen su esencia. Según esto, tales juicios pueden ser considerados como consecuencia de aquel concepto, derivados de éste como de su razón. Ahora bien: semejante relación entre el concepto y los juicios analíticos fundados en él y que de él pueden derivarse es la relación que tiene el llamado Dios de Spinoza con el mundo, o mejor, la relación de la substancia única y sola con sus innumerables accidentes (*Deus, sive substantia constans infinitis attributis. Eth.*, I, pr. 11. *Deus, sive omnia Dei attributa*). Es, por consiguiente, la relación de la *razón de conocimiento* a su consecuencia: mientras que el *verdadero* teísmo (el de Spinoza es un teísmo nominal) adopta la relación de la *causa* al efecto, en la cual la razón permanece distinta

y separada de la consecuencia, no como en la otra relación, sólo por el modo de la consideración, sino esencial y realmente, esto es, en sí misma y siempre. Pues la palabra Dios, usada honradamente, no significa otra cosa sino esta misma causa del mundo, con adición de la personalidad. En cambio, un Dios impersonal es una *contradictio in adjecto*. Queriendo ahora Spinoza mantener la palabra Dios para la substancia aun en la relación establecida por él, y llamándola expresamente la *causa* del mundo, pudo hacerlo a costa de confundir ambas relaciones, y, por consiguiente, de confundir por completo el principio de razón de conocimiento con el principio de causalidad. Para documentar esto recordaré, entre numerosos pasajes, sólo el siguiente:

> *Notandum, dari necessario uniuscujusque rei existentis certam aliquam* CAUSAM, *propter quam existit. Et notandum hanc causam, propter quam aliqua res existit, vel debere contineri in ipsa natura et* DEFINITIONE *rei existentis (nimirum quod ad ipsius naturam pertinet existere), vel debere* EXTRA *ipsam dari* (*Eth.*, P. I, prop. 8, schol. 2).

En el último caso se refiere a una causa eficiente, como se infiere de lo que sigue; en el primero, por el contrario, a una simple razón de conocimiento; identifica, sin embargo, ambas, y prepara así la vía para su designio de identificar a Dios con el mundo. Su maniobra consiste en mezclar la razón de conocimiento, que reside en el interior de un determinado concepto, con una causa eficiente que opera desde fuera, equiparándola a ella; y esto lo aprendió de Descartes. Como comprobantes de esta confusión citaré aún los pasajes siguientes:

> *Ex necessitate divinae naturae omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, sequi debent* (*Eth.*, P. I, prop. 16).

Pero al mismo tiempo llama a Dios en todas partes la causa del mundo:

> *Quidquid existit Dei potentiam, quae omnium rerum* CAUSA *est, exprimit* (*Ibid.*, prop. 36, demonstr.)
>
> *Deus est omnium rerum* CAUSA *inmanens, non vero transiens* (*Ibid.*, prop. 18).
>
> *Deus non tantum est* CAUSA EFFICIENS *rerum existentiae, sed etiam essentiae* (*Ibid.*, prop. 25), *Eth.*, P. III, prop. 1, demonstr., dice: *Ex data quacumque* IDEA *aliquis* EFFECTUS *necessario sequi debet.* Y *ibid.*, prop. 4: *Nulla res nisi a causa externa potest destrui.* Demonstr.: DEFINITIO *cujuscumque rei, ipsius essentiam* (esencia, constitución, para distinguirla de existencia) *affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere.*

Esto significa: como un concepto no puede contener nada que contradiga su definición, esto es, la suma de sus predicados, tampoco una cosa puede contener nada que pueda ser causa de su destrucción. Esta visión alcanza su punto culminante en la segunda demostración, algo extensa, de la undécima proposición, donde también la causa que puede destruir o anular una esencia es confundida con una contradicción que estaría contenida en la definición de esta esencia y que anularía dicha definición. La necesidad de confundir la causa con la razón de conocimiento se hace aquí tan apremiante, que Spinoza nunca puede decir o sólo *causa,* o sólo *ratio,* sino que se ve constreñido a poner siempre *ratio seu causa,* lo que repite en una misma página ocho veces, para disimular el fraude. Esto mismo lo había hecho ya Descartes en el susomentado axioma.

Así, pues, el panteísmo de Spinoza sólo es propiamente la *realización* de la prueba ontológica de Des-

cartes. Ante todo, adoptó el citado principio ontológico de Descartes mencionado arriba:

> *ipsa naturae Dei immensitas est* CAUSA SIVE RATIO *propter quam nulla causa indiget ad existendum;*

en vez de *Deus,* dice (al principio) siempre *substantia,* y luego termina:

> *substantiae essentia necessario involvit existentiam, ergo erit substantia* CAUSA SUI (*Eth.,* P. I, prop. 7).

De modo que, con el mismo argumento con que Descartes había demostrado la existencia de Dios, demuestra Spinoza la existencia absolutamente necesaria del mundo, —el cual, por tanto, no necesita de ningún Dios. Esto lo efectúa aún más claramente en el segundo escolio de la octava proposición:

> *Quoniam ad naturam substantiae pertinet existere, debet ejus definitio necessariam existentiam involvere, et consequenter ex sola ejus definitione debet ipsius existentia concludi.*

Pero, como es sabido, esta substancia es el mundo. —En el mismo sentido la demostración de la prop. 24 dice:

> *Id, cujus natura in se considerata* (esto es, su definición) *involvit existentiam, est* CAUSA SUI.

Lo que Descartes expuso sólo *ideal,* sólo *subjetivamente,* esto es, sólo para nosotros, sólo en beneficio del conocimiento, es decir, de la prueba de la existencia de Dios, lo tomó Spinoza *real* y *objetivamente,* como la efectiva relación de Dios con el mundo. En Descartes, en el *concepto* de Dios reside la existencia, y sirve así de argumento para probar su existencia real; en Spinoza, Dios mismo está contenido en el mundo. Según esto, lo que en Descartes era mera razón de co-

nocimiento, lo hace Spinoza una razón real; aquél enseñó, en el argumento ontológico, que de la *essentia* de Dios se sigue su *existentia,* y éste hace de ella la *causa sui,* y comienza audazmente su *Ética* con las palabras: *per causam sui intelligo id, cujus essentia* (concepto) *involvit existentiam;* —sordo a Aristóteles que le grita: τὸ δ'εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί! Aquí tenemos la más palpable confusión de la razón de conocimiento con la causa. Y si los neospinozistas (schellingianos, hegelianos, etc.), acostumbrados a tomar las palabras por pensamientos, se deshacen en reverente admiración hacia esta *causa sui,* yo no veo en ella más que una *contradictio in adjecto,* un poner delante lo que está detrás, una descarada arbitrariedad para romper la cadena infinita de la causalidad, y algo análogo a lo que cuentan de aquel austríaco que, revestido sólidamente de su morrión, quiso inmovilizar el broche que había en la parte superior del mismo, y no pudiendo llegar tan alto, se subió en una silla. El justo emblema de la *causa sui* es el Barón de Münchhausen: aprieta con sus piernas al caballo que se hunde en el agua, y, pasando su coleta sobre la cabeza de atrás adelante, tira por medio de ella de sí mismo y del caballo hacia lo alto; debajo pone: *Causa sui.*

Para terminar, lancemos todavía una mirada a la propos. 16 del primer libro de la *Ética,* donde, en virtud del principio de que *ex data cujuscumque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem necessario sequuntur,* deduce que *ex necessitate divinae naturae* (esto es, tomada en su realidad) *infinita infinitis modis sequi debent;* por tanto, es indiscutible que este Dios tiene con el mundo la misma relación que un concepto con su definición. No menos ligado con esto aparece el corolario: *Deum omnium rerum esse* CAUSAM EFFICIENTEM. No se puede llevar más lejos la confusión de la razón de conoci-

miento con la causa, ni podía tener más importantes consecuencias que aquí. Esto acredita la importancia del tema del presente tratado.

A estas desviaciones, provenientes de falta de claridad en el pensamiento de aquellos dos grandes ingenios del pasado, ha añadido en nuestros días el señor de Schelling un pequeño epílogo, esforzándose en agregar el tercer escalón al clímax presente. Descartes, a la exigencia de la inexorable ley de la causalidad, que ponía a su Dios en un aprieto, había respondido poniendo en lugar de la causa exigida una razón de conocimiento, a fin de aquietar esa exigencia; y Spinoza había hecho de esta razón una causa real, es decir, una *causa sui*, convirtiendo a Dios en el mundo; pues bien, el señor de Schelling (en su *Tratado de la Libertad Humana*), separando en Dios mismo la razón y la consecuencia, consolidó así más la cosa, elevándola a una real y viviente hipóstasis de la razón y su consecuencia, dándonos a conocer que «en Dios no está Dios mismo, sino su razón en cuanto fundamento primero, o por mejor decir, insondable». *Hoc quidem vere palmarium est.* Por lo demás, hoy ya es bien sabido que Schelling tomó toda esta fábula del *Relato profundo del misterio terrenal y celestial*, de Jacobo Böhme; pero lo que no parece sabido es de dónde tomó Jacobo Böhme este relato, y dónde tiene, por consiguiente, su origen lo Insondable; permítaseme exponerlo. Es el βυθός, es decir, *abyssus, vorago*, o sea profundidad sin fondo, el Insondable de los valentinianos (herejía del siglo II), que fecundó su consubstancial silencio, dando nacimiento al entendimiento y al mundo, según nos refiere Ireneo, *Contr. haeres.*, lib. I, c. I, en las siguientes palabras:

> Λέγουσι γάρ τινα εἶναι ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασι τέλειον Αἰῶνα προόντα· τοῦτον δὲ καὶ προαρχὴν καὶ προπάτορα καὶ βυθὸν καλοῦσιν...

Ὑπάρχοντα δὲ αὐτὸν ἀχώρητον καὶ ἀόρατον ἀΐδιόν τε καὶ ἀγέννητον ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἠρεμίᾳ πολλῇ γεγονέναι ἐν ἀπείροις αἰῶσι χρόνων. Συνυπάρχειν δὲ αὐτῷ καὶ Ἔννοιαν, ἣν δὲ καὶ Χάριν καὶ Σιγὴν ὀνομάζουσι· καὶ ἐννοηθῆναί ποτε ἀφ' ἑαυτοῦ προβαλέσθαι τὸν βυθὸν τοῦτον ἀρχὴν τῶν πάντων καὶ καθάπερ σπέρμα τὴν προβολὴν ταύτην (ἣν προβαλέσθαι ἐνενοήθη) καθέσθαι ὡς ἐν μήτρᾳ τῇ συνυπαρχούσῃ ἑαυτῷ Σιγῇ. Ταύτην δὲ ὑποδεξαμένην τὸ σπέρμα τοῦτο καὶ ἐγκύμονα γενομένην ἀποκυῆσαι Νοῦν ὅμοιόν τε καὶ ἴσον τῷ προβαλόντι καὶ μόνον χωροῦντα τὸ μέγεθος τοῦ Πατρός. Τὸν δὲ νοῦν τοῦτον καὶ μονογενῆ καλοῦσι καὶ ἀρχὴν τῶν πάντων.

(*Dicunt enim esse quendam in sublimitatibus illis, quae nec oculis cerni, nec nominari possunt, perfectum Aeonem praeexistentem, quem et proarchen, et propatorem, et* BYTHUM *vocant. Eum autem, quum incomprehensibilis et invisibilis, sempiternus idem et ingenitus esset, infinitis temporum saeculis in summa quiete ac tranquillitate fuisse. Una etiam cum eo Cogitationem exstitisse, quam et Gratiam et Silentium (Sigen) nuncupant. Hunc porro* BYTHUM *in animum aliquando induxisse, rerum omnium initium proferre, atque hanc, quam in animum induxerat, productionem, in Sigen (silentium) quae una cum eo erat, non secus atque in vulvam demisisse. Hanc vero, suscepto hoc semine, praegnantem effectam peperisse Intellectum, parenti suo parem et aequalem, atque ita comparatum, ut solus paternae magnitudinis capax esset. Atque hunc Intellectum et Monogenem et Patrem et principium omnium rerum appellant.*)

Probablemente esta parte de la historia de las herejías llegó a oídos de Jacobo Böhme, y a través de éste la recibió confiadamente el señor de Schelling.

§ 9. LEIBNIZ

Leibniz fue el primero que propuso formalmente el principio de razón suficiente como un principio fun-

damental de todo conocimiento y ciencia. Le proclama en muchos pasajes de sus obras muy pomposamente, preciándose de él, y hace como si fuera el primero en haberlo descubierto; sin embargo, no sabe decir de él sino constantemente que todas las cosas, y cada una de ellas, deben tener una razón suficiente por la cual son así y no de otra manera; lo que todo el mundo habrá ya sabido antes que él. Es cierto que en ocasiones alude a la distinción entre sus dos principales significaciones; pero no la subraya expresamente, ni la ha explicado con claridad en ninguna parte. El pasaje principal se halla en el § 32 de sus *Principia Philosophiae*, y un poco mejor en la elaboración francesa de éstos, titulada *Monadologie*:

> *en vertu du principe de la raison suffisante nous considérons qu'aucun fait ne sauroit se trouver vrai ou existant, aucune enonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement*:

lo cual hay que comparar con lo que dice la *Teodicea*, § 44, y con la carta V a Clarke, § 125.

§ 10. Wolf

Wolf es el primero que ha separado expresamente las dos principales significaciones de nuestro principio y ha analizado sus diferencias. Pero no coloca aún el principio de razón suficiente en la lógica, como ahora se hace, sino en la ontología. Es cierto que ya en el § 71 de esta obra insiste en que no se debe confundir el principio de razón suficiente del conocimiento con el de la causa y el efecto; pero no determina aún claramente la diferencia, e incurre él mismo en confusiones cuando, en el capítulo *de ratione sufficiente*,

§§ 70, 74, 75, 77, aduce como comprobante del *principium rationis sufficientis* ejemplos de causa y efecto y de motivo y acción, los cuales, si hubiera querido hacer esa distinción, deberían haber sido aducidos en el capítulo *De causis* de la misma obra. En éste aduce de nuevo otros ejemplos del todo semejantes, y expone de nuevo el *principium cognoscendi* (§ 876), que en verdad no debería figurar aquí, pues había sido ya estudiado arriba, pero que sirve, sin embargo, para introducir la determinada y clara distinción de este principio respecto de la ley de causalidad que viene después (§§ 881-884). Aquí dice también: *Principium dicitur id, quod in se continet rationem alterius*, y lo divide en tres clases, a saber:

1) PRINCIPIUM FIENDI (causa), que define como *ratio actualitatis alterius; e. gr., si lapis calescit, ignis aut radii solares sunt rationes, cur calor lapidi insit.*

2) PRINCIPIUM ESSENDI, que define: *ratio possibilitatis alterius*: *in eodem exemplo, ratio possibilitatis cur lapis calorem recipere possit, est in essentia seu modo compositionis lapidis.*

Este último me parece un concepto ilícito. Posibilidad en general es, como ha enseñado Kant suficientemente, la conformidad con las condiciones de toda experiencia conocida *a priori* por nosotros. Gracias a ellas sabemos, con relación al ejemplo de la piedra puesto por Wolf, que las mutaciones son posibles como efectos de causas, es decir que un estado puede seguir a otro, si éste contiene en sí las condiciones para aquél. Aquí encontramos, como efecto, el estado de calor de la piedra, y, como causa, el estado precedente: capacidad limitada de la piedra para el calor y contacto de la piedra con el calor libre. De este estado precedente, la condición mencionada primero es llamada por Wolf *principium essendi*, y la otra, *principium fiendi;* pero esto estriba en un engaño, que se

origina de que las condiciones existentes del lado de la piedra son más permanentes, y por tanto pueden esperar más tiempo la aparición de las demás. En efecto: que la piedra es como es, de una constitución química determinada que lleva consigo tal o cual cantidad de calor específico, y por eso tiene una capacidad de calor que está en razón inversa de ese calor específico, es consecuencia de una cadena de causas anteriores, que son todas tan *principia fiendi* como pueda serlo por la otra parte el contacto de la piedra con el calor libre; pero es el concurso de las dos series de circunstancias lo que constituye primariamente el estado que condiciona, como causa, el calentamiento, como efecto. En ningún lugar queda aquí sitio para el *principium essendi* de Wolf, que por eso yo no reconozco, y en el cual me he detenido algo prolijamente, porque más abajo usaré yo mismo ese nombre en un sentido por completo diferente, y porque la discusión contribuye a hacer comprensible el verdadero sentido de la ley de causalidad.

3) Distingue Wolf, como queda dicho, el PRINCIPIUM COGNOSCENDI, y bajo el nombre de causa también menciona la *causa impulsiva, sive ratio voluntatem determinans.*

§ 11. FILÓSOFOS ENTRE WOLF Y KANT

Baumgartem, en su *Metaphysica*, §§ 20-24 y §§ 306-313, repite las distinciones wolfianas.

Reimarus, en la *Doctrina de la razón*, § 81, distingue: 1) *Razón interior*, que coincide con la *ratio essendi* de Wolf, y que, sin embargo, se podría considerar como *ratio cognoscendi* si no trasladase a las cosas lo que sólo vale de los conceptos, y 2) *Razón exterior*, esto es, *causa*. En el § 120 y siguientes define la *ratio cognoscendi* acertadamente como una condición del enun-

ciado; pero en el § 125 confunde, en un ejemplo, la causa con ella.

Lambert, en el *Nuevo Órgano*, ya no menciona las distinciones de Wolf, pero hace ver en un ejemplo que distingue la razón de conocimiento de la causa, a saber, en el t. 1, § 572, donde dice: Dios es *principium essendi* de las verdades, y las verdades *principia cognoscendi* de Dios.

Platner, en los *Aforismos*, § 868, dice:

> Lo que en el dominio de la representación se llama razón y consecuencia (*principium cognoscendi, ratio-rationatum*), es, en la realidad, causa y efecto (*causa efficiens-effectus*). Toda causa es razón de conocimiento; todo efecto, consecuencia de conocimiento.

Creía, pues, que causa y efecto son lo que corresponde en la realidad a los conceptos de razón y consecuencia en el pensamiento, y que aquéllos se relacionan con éstos proporcionalmente como la substancia y el accidente con el sujeto y el predicado, o como la cualidad de los objetos con la sensación de los mismos en nosotros, etc. Me parece superfluo contradecir esta opinión, pues fácilmente se comprende que la relación de razón y consecuencia en el juicio es enteramente diversa de un conocimiento de causa y efecto; si bien en algunos casos también el conocimiento de una causa como tal puede ser la razón de un juicio que enuncie el efecto. (Cf. § 36.)

§ 12. Hume

Hasta que vino este serio pensador, nadie había dudado de lo siguiente: en primer lugar, y antes de todas las cosas que hay en el cielo y en la tierra, se halla el principio de razón suficiente, entendido como ley de causalidad. Es una *veritas aeterna*: esto es, que

ese principio, en sí y por sí, es superior a los dioses y al destino; y al contrario, todo lo demás, verbigracia, el entendimiento que aprehende el principio de razón, e igualmente el mundo entero y también lo que puede ser la causa de este mundo, como átomos, movimiento, un Creador, etc., lo es tan sólo en conformidad con este principio y gracias al mismo. Hume fue el primero a quien se le ocurrió preguntar de dónde traía esta ley de causalidad su autoridad, y pidió sus credenciales. Es conocida la resulta a que llegó, esto es, que la causalidad no es otra cosa que la *sucesión temporal* de las cosas y de los estados percibidos empíricamente y que se ha hecho en nosotros habitual. Uno siente en seguida lo falso de esta posición, y no es difícil tampoco rebatirla. Pero el mérito está en la pregunta misma, la cual constituyó el acicate y punto de partida de las profundas investigaciones de Kant, que llevaron a un idealismo incomparablemente más profundo y más fundamental que el hasta entonces dominante, que había sido principalmente el de Berkeley, es decir, llevaron al idealismo transcendental, del cual nace la convicción de que el mundo es tan dependiente de nosotros, en su conjunto, como nosotros, individualmente, lo somos de él. Pues al demostrar los principios transcendentales como aquellos con arreglo a los cuales podemos determinar sobre los objetos y su posibilidad algo *a priori*, esto es, *anteriormente* a toda experiencia, prueba que tales objetos no pueden existir tal y como se nos presentan independientemente de nuestro conocimiento. La afinidad de tal mundo con un sueño es bien palmaria.

§ 13. Kant y su escuela

El pasaje principal de Kant sobre el principio de razón suficiente está en el opúsculo: *Sobre un descu-*

brimiento con arreglo al cual es superflua toda crítica de la razón pura, y, por cierto, en el primer capítulo del mismo, bajo el epígrafe «A». Allí Kant insiste en la distinción entre el principio lógico (formal) de conocimiento: «toda proposición debe tener su razón», y el principio transcendental (material): «toda cosa debe tener su razón», polemizando contra Eberhardt, que quiso identificar ambos. Su demostración de la aprioridad y de la transcendentalidad de la ley de causalidad será criticada por mí más adelante en un parágrafo particular, después de haber expuesto primero la única demostración justa.

Después de estos predecesores, los varios manuales de lógica producidos por la escuela kantiana, como, por ejemplo, los de Hofbauer, Maass, Jakob, Kiesewetter y otros, distinguen bastante exactamente la razón de conocimiento y la causa. Kiesewetter, especialmente en su *Lógica* (t. 1, p. 16) formula de modo completamente satisfactorio la distinción así:

> No hay que confundir la razón lógica (razón de conocimiento) con la real (causa). El principio de razón suficiente pertenece a la lógica; el de causalidad, a la metafísica (p. 60). Aquél es el principio del pensar; éste, el de la experiencia. La causa se refiere a las cosas reales; la razón lógica, sólo a representaciones.

Los adversarios de Kant insisten aún más en esta distinción: G. E. Schulze, en su *Lógica,* § 19, nota 1, y § 63 se lamenta de la confusión del principio de razón suficiente con el de causalidad. Salomón Maimon, en su *Lógica,* pp. 20-21, se lamenta de que se haya hablado mucho del principio de razón suficiente, sin explicar lo que se entiende por él, y en la Introducción, p. XXIV, reprueba que Kant deduzca el principio de causalidad de la forma lógica de los juicios hipotéticos.

F. H. Jacobi, en sus *Cartas sobre la Doctrina de Spinoza,* apéndice 7, p. 414, dice que de la confusión del concepto de razón con el de causa nace un engaño que ha sido la fuente de muchas falsas especulaciones; también da él a su manera la diferencia entre uno y otro. Sin embargo, encontramos allí, como suele ocurrir en él, más un juego que se complace a sí mismo con frases que un filosofar serio.

Finalmente, la manera como el señor de Schelling distingue razón y causa se puede ver en sus *Aforismos para la Introducción a la Filosofía de la Naturaleza,* § 184, que abren el primer fascículo del primer tomo de los *Anales de Medicina,* de Marcus y Schelling. Allí se aprende que la pesantez es la *razón* de las cosas, y la luz es su *causa;* —lo cual menciono únicamente como curiosidad, porque este frívolo hablar por hablar no merece ningún puesto entre las opiniones de los investigadores serios y honrados.

§ 14. De las demostraciones del principio

Todavía hay que recordar que muchas veces se ha tratado en vano de probar en general el principio de razón suficiente, casi siempre sin determinar con exactitud en qué acepción se tomaba, como, por ejemplo, Wolf en la *Ontología,* pág. 70, cuya demostración repite Baumgartem en su *Metafísica,* § 20. Sería superfluo repetirla y refutarla aquí, pues salta a la vista que estriba en un juego de palabras. Plattner, en sus *Aforismos,* § 828; Jacob en su *Lógica* y en su *Metafísica* (p. 38, 1794), han intentado otras demostraciones, en las cuales es muy fácil reconocer un círculo vicioso. Como ya he dicho, trataré más abajo de las demostraciones de Kant. Puesto que yo espero mostrar a lo largo de este tratado las distintas leyes de nuestras facultades cognoscitivas, cuya común expresión es el

principio de razón suficiente, se seguirá de suyo que el principio no se puede demostrar, sino que de todas las demostraciones del mismo (con excepción de la kantiana, que no se propone probar la validez de la ley de causalidad, sino su aprioridad), se puede decir lo que decía Aristóteles:

> λόγον ζητοῦσι ὧν οὐκ ἔστι λόγος· ἀποδείξεως γὰρ ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξίς ἐστι, *Metaph.*, III, 6
>
> (*rationem eorum quaerunt, quorum non est ratio*: *demonstrationis enim principium non est demonstratio*),

con lo que pueden compararse los *Analyt. post.*, I, 3. Pues toda demostración es la reducción de lo dudoso a lo reconocido, y si de este algo sea el que fuere, pedimos siempre de nuevo otra demostración, llegaremos finalmente a ciertos principios que expresan las formas y leyes, y, por tanto, las condiciones de todo pensar y conocer, en cuya aplicación consiste todo pensar y conocer; de manera que la certeza no es otra cosa que la conformidad con ellos, y, por tanto, su propia certeza no se podrá dilucidar a partir de otros principios. Ya discutiremos en el capítulo V el género de verdad de tales principios.

Además, buscar una demostración para el principio de la razón suficiente en particular es algo especialmente absurdo, que indica falta de reflexión. En efecto: toda demostración es la exposición de la razón de un juicio enunciado, el cual por esto recibe el predicado de *verdadero*. Precisamente la expresión de esta exigencia de una razón para todo juicio es el principio de razón suficiente. Ahora bien, el que pide una demostración, esto es, la exposición de una razón para él, lo presupone como verdadero; es más, apoya su petición en esta misma suposición. Cae, por tanto, en el círculo vicioso de pedir una demostración del derecho a pedir una demostración.

Capítulo III

INSUFICIENCIA DE LA EXPOSICIÓN HECHA HASTA AQUÍ Y PROYECTO DE UNA NUEVA

§ 15. Casos que no están comprendidos en las significaciones del principio expuestas hasta aquí

Del cuadro de conjunto expuesto en los anteriores capítulos se colige, como resulta general, que han sido distinguidas dos aplicaciones del principio de razón suficiente, si bien esto se haya efectuado de un modo gradual y sorprendentemente tardío, y no sin haber con frecuencia incurrido y reincidido en confusiones y desaciertos. Las dos aplicaciones eran: una, a los juicios, que para ser verdaderos necesitan siempre una razón, y otra, a las mutaciones de los objetos reales, que deben tener siempre una causa. Vemos que, en ambos casos, el principio de razón suficiente autoriza la prequnta *por qué,* siendo ésta esencial en él. Pero ¿están comprendidos en esas dos relaciones todos los casos en los cuales tenemos derecho a preguntar *por qué?* Cuando yo pregunto: ¿Por qué son los tres lados de este triángulo iguales? La respuesta es: Porque los tres ángulos son iguales. Ahora bien, ¿la igualdad de los ángulos es la *causa* de la igualdad de los lados? No, porque aquí no se trata de ninguna mutación, ni, por

tanto, de un efecto que deba tener causa. —¿Es sólo una razón de conocimiento? No, pues la igualdad de los ángulos no es meramente la prueba de la igualdad de los lados, no es meramente la razón de un juicio: de los meros conceptos no se evidencia que porque los ángulos sean iguales, hayan de serlo también los lados, pues en el concepto de la igualdad de los ángulos no está contenido el de la igualdad de los lados. Así pues, aquí no hay ninguna asociación entre conceptos o juicios, sino entre lados y ángulos. La igualdad de los ángulos no es una razón *inmediata* para el *conocimiento* de la igualdad de los lados, sino sólo *mediata,* en cuanto es la razón del *ser así* de los lados, en este caso, de ser iguales: puesto que los ángulos son iguales, deben serlo también los lados. Hallamos aquí una asociación necesaria entre ángulos y lados, pero no inmediatamente una asociación necesaria entre dos juicios. —O de otro modo, si yo pregunto por qué *infecta facta,* pero nunca *facta infecta fieri possunt,* esto es, por qué el pasado es absolutamente irreparable y el futuro inevitable, esto no se puede hacer evidente de una manera puramente lógica, por medio de meros conceptos. Y tampoco es obra de la causalidad, pues ésta sólo impera sobre los *acontecimientos* en el tiempo, no sobre el tiempo mismo. No por la causalidad, sino inmediatamente por su mera existencia, cuya aparición era inevitable, la hora presente ha arrojado en el abismo sin fondo de lo pasado a la hora transcurrida, y la ha anonadado para siempre. Esto no se demuestra por meros conceptos, ni se evidencia por ellos, sino que lo conocemos inmediata e intuitivamente, lo mismo que conocemos la diferencia entre derecha e izquierda y todo lo que de esto depende, por ejemplo, que el guante izquierdo no se adapta a la mano derecha.

Ahora bien, como todos los casos en que halla aplicación el principio de razón suficiente no pueden re-

ducirse a razón lógica y consecuencia o a causa y efecto, lo que debe de haber ocurrido es que la ley de especificación no ha sido satisfecha con esta división. La ley de homogeneidad, por su parte, nos constriñe a presuponer que aquellos casos no son infinitamente distintos, sino que tienen que poder reducirse a ciertas especies. Pero antes de intentar esta división es preciso determinar lo que constituye el carácter peculiar del principio de razón suficiente en todos los casos; pues el concepto genérico debe ser establecido antes que los conceptos específicos.

§ 16. La raíz del principio de razón suficiente

Nuestra conciencia cognoscitiva, manifestándose como sensibilidad exterior o interior (receptividad), *entendimiento y razón, se escinde en sujeto y objeto, y fuera de esto no contiene nada. Ser objeto para el sujeto, y ser nuestra representación, es lo mismo. Todas nuestras representaciones son objetos del sujeto, y todos los objetos del sujeto son nuestras representaciones. Ahora bien, sucede que todas nuestras representaciones están relacionadas unas con otras en un enlace regular y determinable a priori en lo que se refiere a la forma, en virtud del cual nada de existente por sí e independiente, y tampoco nada de singular ni de separado, puede hacerse objeto para nosotros.* Este enlace es el que expresa el principio de razón suficiente en su generalidad. Pero si bien es cierto que este principio, según se infiere de lo expuesto hasta aquí, asume diversas formas, de acuerdo con las diferentes especies de los objetos, para designar las cuales también el principio de razón modifica su expresión, no es menos cierto que conserva siempre lo común a todas aquellas formas, que es lo que nuestro principio

dice en cuanto universal y abstracto. Las relaciones que forman el fundamento del mismo, y que serán expuestas más de cerca en lo que sigue, son las que yo he denominado raíz del principio de razón suficiente. Estas relaciones se clasifican, a la luz de una consideración más próxima, hecha de acuerdo con las leyes de homogeneidad y de especificación, en especies bien deslindadas y muy distintas unas de otras, cuyo número cabe reducir a *cuatro,* que son las *cuatro clases* en que se escinde todo lo que puede ser objeto de nuestro conocimiento, es decir, todas nuestras representaciones. Estas clases se expondrán y tratarán en los cuatro capítulos siguientes.

En cada una de estas clases veremos aparecer el principio de razón suficiente bajo una nueva forma, pero en todos los casos, por el hecho de admitir la formulación indicada arriba, se da a conocer a sí mismo como idéntico y como brotando de la raíz aquí indicada.

Capítulo IV

DE LA PRIMERA CLASE DE OBJETOS PARA EL SUJETO Y FORMA DEL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE QUE REINA EN ELLA

§ 17. Explicación general de esta clase de objetos

La primera clase de objetos posibles de nuestra facultad representativa la constituyen las representaciones *intuitivas, completas, empíricas.* Son *intuitivas,* considerándolas en oposición a lo meramente pensado, es decir, a los conceptos abstractos; *completas,* en cuanto, según la distinción de Kant, no sólo contienen lo formal, sino también lo material de los fenómenos; *empíricas,* en parte porque no brotan de meras vinculaciones de pensamientos, sino que tienen su origen en una estimulación de la sensación de nuestro cuerpo sensitivo, al que se refieren siempre para atestiguar su realidad, y en parte porque, conforme a las leyes del espacio, del tiempo y de la causalidad, tomados en su conjunto, se ligan a aquel complejo, sin principio ni fin, que constituye nuestra *realidad empírica.* Pero como dicha realidad empírica, según resulta de la enseñanza de Kant, no les quita su *idealidad transcendental,* se las considerará aquí, donde se trata de los

elementos formales del conocimiento, meramente como representaciones.

§ 18. Bosquejo de un análisis transcendental de la realidad empírica

Las formas de estas representaciones son las del sentido interno y externo, *tiempo y espacio.* Pero éstos sólo son *perceptibles* en cuanto *llenos.* Su *perceptibilidad* es la *materia,* sobre la cual ya volveré más adelante, como también en el § 21.

Si el tiempo fuese la forma única de estas representaciones, no podría darse la *simultaneidad,* y, por tanto, nada *permanente* y ninguna *duración.* Pues el *tiempo* sólo es perceptible en cuanto lleno, y su progresión, por el *cambio* de las cosas que lo llenan. Así pues, la permanencia de un objeto sólo la conocemos por contraposición al *cambio* de otros objetos que le son *simultáneos.* Pero la representación de la *simultaneidad* no es posible en el mero tiempo, sino que es condicionada, en otra mitad, por la representación del espacio; porque en el mero tiempo todo es *sucesivamente,* y en el espacio todo es *yuxtapuesto;* por tanto, la simultaneidad nace de la reunión del tiempo y el espacio.

Por otro lado, *si el espacio fuese la forma única* de las representaciones de esta clase, no podría darse ningún *cambio,* pues cambio o mutación es *sucesión* de estados, y la *sucesión* sólo es posible en el *tiempo.* De ahí que también se pueda definir el tiempo como la posibilidad de determinaciones opuestas en una misma cosa.

Vemos, por tanto, que las dos formas de las representaciones empíricas, aunque, según es sabido, tienen de común su infinita divisibilidad y su infinita extensión, sin embargo, difieren fundamentalmente en que,

lo que a *una* de ellas es esencial, en la *otra* carece de significación: la yuxtaposición no tiene significación en el tiempo; la sucesión no la tiene en el espacio. No obstante, las representaciones empíricas correspondientes al ordenado complejo de la realidad nos aparecen bajo las dos formas a la vez; e incluso la condición de la realidad es una *íntima unión* de entrambas, que emana de ellas, en cierto modo, como un producto de sus factores. El que crea esta *unión* es el entendimiento, que, por medio de su función peculiar, enlaza aquellas formas heterogéneas de la sensibilidad de modo que, de su mutua compenetración, surge y aparece, aunque sólo para él mismo, la *realidad empírica*, como una representación global, la cual forma un complejo mantenido gracias a las formas del principio de razón, pero con límites problemáticos, complejo del que son partes todas las representaciones aisladas pertenecientes a esta clase, y en el cual toman su puesto con arreglo a leyes precisas conocidas por nosotros *a priori;* en este complejo, por tanto, *coexisten* infinitos objetos, porque en él, a pesar de la irresistibilidad del tiempo, la substancia, esto es, la materia, permanece, y a pesar de la rígida inmovilidad del espacio, sus estados cambian: en una palabra, en él existe para nosotros todo este mundo real objetivo. El desarrollo del análisis de la realidad empírica —análisis de que he dado aquí sólo un bosquejo—, y que consiste en una explicación más ceñida del modo y manera como surge aquella unión mediante la función del entendimiento, y con ella el mundo de la experiencia para el entendimiento, lo encontrará el lector interesado en *El Mundo como Voluntad y Representación*, t. I, § 4 (o 1.ª ed., pp. 12 y ss.), para cuyo estudio le servirá de esencial ayuda la tabla de los «*praedicabilia a priori* del tiempo, del espacio y de la materia», anexa al capítulo 4 del tomo II y que recomiendo a su atenta consideración, porque

allí se evidencia particularmente que las oposiciones del tiempo y del espacio se concilian en la materia, que se manifiesta como su producto en la forma de causalidad.

La función del entendimiento, que configura la base de la realidad empírica, recibirá también una exposición minuciosa, pero antes hay que disipar, por medio de unas aclaraciones incidentales, los reparos más obvios que puede encontrar la concepción fundamental idealista seguida aquí.

§ 19. PRESENCIA INMEDIATA DE LAS REPRESENTACIONES

No obstante esta unión de las formas del sentido interno y del sentido externo operada por el entendimiento para la representación de la materia y para representar con ésta un mundo exterior permanente, el sujeto sólo conoce *inmediatamente* por el sentido *interno,* pues el sentido externo es objeto a su vez del interno, el cual percibe de nuevo las percepciones de aquél; y como el sujeto, en lo tocante a la presencia de las representaciones en su conciencia, está sólo sometido a las condiciones del *tiempo,* como forma del sentido *interno*[1], resulta de todo ello que sólo puede tener presente cada vez *una* representación clara, por compleja que pueda ser. Decir: las representaciones son *inmediatamente presentes* significa que son conocidas no sólo en la unión del tiempo y del espacio verificada por el entendimiento (que, como veremos en seguida, es una facultad intuitiva) para formar la representación global de la realidad empírica, sino que son conocidas como representaciones del sentido in-

[1] Cf. *Crítica de la Razón Pura,* Doctrina de los Elementos, sec. II, conclus. b y c., 1.ª ed., p. 35; 5.ª ed., p. 49.

terno en el mero tiempo, y por cierto, en el punto indiferenciado situado entre las dos direcciones opuestas del tiempo, punto que se llama *presente*. La condición, aludida en el parágrafo precedente, para la presencia inmediata de una representación de esta clase es la acción causal sobre nuestros sentidos y, por tanto, sobre nuestro cuerpo, que también pertenece a los objetos de esta clase y está por eso sometido a la ley que reina en ella, la ley de causalidad, que discutiremos en seguida. Como por esta razón y según las leyes, tanto del mundo interior como del exterior, el sujeto no puede quedar parado en esa *sola* representación, pero por otra parte en el mero tiempo no hay simultaneidad alguna, dicha representación siempre estará desapareciendo, empujada por otras, conforme a un orden que no se puede determinar *a priori*, sino que depende de circunstancias especiales que mencionaremos pronto. Que además la fantasía y el sueño reproducen la presencia inmediata de las representaciones es un conocido hecho, cuya discusión no pertenece a este lugar, sino a la psicología empírica. Ahora bien, en contraste con esta fugacidad y aislamiento de las representaciones cuando ejercen su inmediata presencia en la conciencia del sujeto, le queda a este sujeto, gracias a la función del entendimiento, la representación de un complejo de la realidad abarcador de todo, complejo de la realidad que yo he descrito arriba; y a la vista de esa oposición se ha creído que las representaciones, en cuanto pertenecen a dicho complejo, son cosa completamente diferente de lo que son en cuanto están inmediatamente presentes a la conciencia; en el primer caso son llamadas *cosas reales*, y en el segundo, meras representaciones κατ' ἐξοχήν. Es sabido que esta concepción del asunto, que es la corriente, se llama realismo. Con la aparición de la filosofía moderna se le ha contrapuesto el idealismo, que ha ganado cada

vez más terreno. Representado primeramente por Malebranche y por Berkeley, fue elevado por Kant a idealismo transcendental, el cual hace concebible la coexistencia de la realidad empírica de las cosas con la idealidad transcendental de las mismas, y de acuerdo con esto Kant, en la *Crítica de la Razón Pura,* dice entre otras cosas: «Entiendo por el idealismo transcendental de todos los fenómenos la doctrina según la cual nosotros les consideramos en conjunto como meras representaciones, y no como cosa en sí». Más adelante, en la nota: «El mismo espacio no es otra cosa que representación; por consiguiente lo que en él exista debe estar contenido en la representación, y en el espacio tampoco hay nada, salvo lo que está realmente representado en él». (Crítica al Cuarto Paralogismo de la Psicol. Transc., pp. 364 y 375 de la 1.ª ed.). Finalmente, en la «Consideración» adicionada a este capítulo dice: «Cuando yo suprimo el sujeto pensante, desaparecerá para mí el mundo corpóreo, que no es otra cosa que el fenómeno en la sensibilidad de nuestro sujeto, y una especie de sus representaciones». En la India, tanto para el brahmanismo como para el budismo, el idealismo es incluso doctrina de la religión del pueblo: sólo en Europa es paradójico, a causa de la visión fundamental judaica, esencial e inevitablemente realista. Pero el realismo pasa por alto que el llamado ser de estas cosas reales *no es absolutamente nada más que un ser representado;* o si se persiste en llamar ser representado κατ' ἐντελέχειαν nada más que a la inmediata presencia en la conciencia del sujeto, entonces el ser de estas cosas reales será sólo una posibilidad de ser representado κατὰ δύναμιν; el realismo pasa por alto que el objeto, fuera de su relación con el sujeto, no es ya objeto, y que, si se le quita esta relación, o se hace abstracción de ella, desaparece toda existencia objetiva. Leibniz, que sintió perfecta-

mente que el objeto está condicionado por el sujeto, pero no pudo, sin embargo, libertarse del pensamiento de una existencia en sí del objeto, independiente de toda relación con el sujeto, es decir, de su *hacerse representado*, admitió, exactamente igual y paralelo al mundo de las representaciones, un mundo de objetos en sí, el cual no estaba ligado directamente con el primero, sino sólo exteriormente, por medio de una *harmonia praestabilita*: cosa la más superflua que pueda haber, pues este mundo no es jamás percibido, y el mundo exactamente igual de la representación sigue su propio curso sin él. Pero cuando Leibniz quiso de nuevo determinar de un modo más preciso la esencia de las cosas que existen objetivamente en sí mismas, se vio en la necesidad de declarar que los objetos en sí mismos eran sujetos (*monades*), y dio así la demostración más elocuente de que nuestra conciencia, en cuanto mero cognoscente, y por tanto dentro de los límites del intelecto, esto es, del aparato para el mundo de las representaciones, no puede encontrar otra cosa que sujeto y objeto, representante y representación, y por eso cuando quitamos de un objeto su ser objeto (hacerse representado), esto es, cuando lo hemos suprimido como tal y queremos, no obstante, dejar subsistir algo, no encontramos otra cosa que *el sujeto*. Si inversamente queremos hacer abstracción del ser sujeto del sujeto, y que a pesar de ello quede algo, aparece el caso inverso, que conduce al *materialismo*.

Spinoza, aunque no apuró este asunto y por eso no llegó a conceptos claros, con todo, comprendió muy bien la relación entre objeto y sujeto como una relación tan esencial para ellos, que es absolutamente la condición que nos permite entenderlos, y por eso la expuso como una identidad del cognoscente y de lo extenso en la única substancia que existe.

Advertimiento. — Con ocasión de la principal discusión de este parágrafo hago notar que cuando yo use en el curso del tratado, por su brevedad y más fácil inteligencia, la expresión *objetos reales,* no se debe entender otra cosa que las representaciones intuitivas enlazadas en el complejo de la realidad empírica, la cual sigue siendo ideal en sí misma.

§ 20. Principio de razón suficiente del devenir

En la clase de objetos para el sujeto expuesta ahora, el principio de razón suficiente entra en escena como *ley de causalidad,* y lo llamo como tal *principio de razón suficiente del devenir, principium rationis sufficientis fiendi.* Todos los objetos que tienen parte en la representación global que forma el complejo de la realidad experimental están ligados unos con otros por él, en orden al comenzar y cesar de sus estados, y, por tanto, en la dirección del transcurso del tiempo. Dicho principio es el siguiente. Cuando aparece un nuevo estado en uno o varios objetos reales, debe haber precedido otro estado anterior, al cual sigue el nuevo regularmente, esto es, siempre que el primero existe. Tal proceso se llama *resultar,* y el primer estado se llama *causa,* y el segundo, *efecto.* Por ejemplo, si un cuerpo arde, es necesario que al estado de combustión haya precedido antes otro estado: 1) de afinidad con el oxígeno; 2) de contacto con el oxígeno; 3) de determinada temperatura. Puesto que sólo en cuanto tal estado existiese debía seguirse inmediatamente la combustión, pero ésta sólo se ha seguido ahora, quiere decirse que dicho estado no puede haber existido siempre, sino que debe haber aparecido sólo ahora. Esta aparición se llama una *mutación.* Por consiguiente, la ley de la causalidad se halla en exclusiva relación con las *mutaciones* y sólo se refiere a éstas. Todo efecto es, desde que aparece, una *mutación* y

precisamente porque no había ya aparecido antes suministra una indicación infalible de otra *mutación* anterior a él, que con respecto a éste se llama *causa,* pero se llama *efecto* con respecto a una tercera *mutación,* que de nuevo le precede necesariamente. Ésta es la cadena de la causalidad: cadena que necesariamente carece de comienzo. Según lo cual, cada estado que aparece debe originarse de una mutación que le precede; por ejemplo, en el caso de arriba, la adjunción de una determinada cantidad de calórico en el cuerpo, a lo cual debe necesariamente seguir la elevación de temperatura. Este añadido de calor está condicionado por una mutación anterior, por ejemplo: la caída de los rayos del sol sobre un espejo ustorio; y ésta, a su vez, por la retirada de una nube delante del sol; y este fenómeno, por el viento; éste por la diferencia de densidad en el aire; éste, por otros estados, y así *in infinitum.* Si un estado, para ser la condición de la aparición de otro nuevo estado, contiene todas las determinaciones menos una, y cuando aparece ahora esta *una,* siendo por tanto la última, queremos llamarla la causa κατ' ἐξοχήν, podemos hacerlo, siempre que con ello nos atengamos a la última mutación, que es aquí la decisiva; pero aparte de esto, para establecer la concatenación causal de las cosas en general, no tiene preferencia una determinación del estado causal en comparación con las otras por el hecho de ser la última que aparece. Así, en el ejemplo citado, se puede llamar a la retirada de la nube causa de la combustión, en cuanto es posterior al hecho de haber dirigido el espejo hacia el objeto: sin embargo, esta última circunstancia hubiera podido acontecer posteriormente a la retirada de la nube, así como también la recepción del oxígeno hubiera podido ser aún posterior a ésta: tales fortuitas determinaciones temporales son las que tienen que decidir en cada caso cuál sea la causa. Al

contrario, a la luz de una consideración más exacta hallamos que la causa de un estado es el *estado completo* anterior, por lo que es en esencia indiferente en qué sucesión temporal han concurrido sus determinaciones. Según esto, respecto de un caso particular dado se puede llamar causa κατ' ἐξοχήν la determinación que aparece la última en un estado, puesto que viene a completar el número de las condiciones que se requieren, por lo que su aparición es la mutación decisiva. Sin embargo, para una consideración general sólo puede valer como causa el *estado total* que produce la aparición del estado siguiente. Pero las diferentes determinaciones singulares, que sólo reunidas completan y constituyen la causa, se pueden denominar los momentos causales, o también las *condiciones*, y en ellas se puede descomponer la causa. Por el contrario, es completamente falso llamar causa no al estado, sino a los objetos. Así, en el caso anterior, algunos llamarían al espejo ustorio causa de la combustión; otros, a la nube; otros, a los rayos del sol; otros, al oxígeno, sin regla y a capricho. Pero no tiene sentido alguno decir que un objeto es causa de otro: en primer lugar, porque los objetos no sólo contienen la forma y la cualidad, sino también la *materia*, la cual ni nace ni se destruye; y luego porque la ley de causalidad se refiere exclusivamente a las *mutaciones*, esto es, al aparecer y desaparecer de los estados en el tiempo, y sólo regula aquella relación respecto de la cual el estado anterior se llama *causa*, el posterior *efecto* y su unión necesaria se llama el *resultar*.

Remito al lector que quiera profundizar esta cuestión a las explicaciones que he dado en mi obra *El Mundo como Voluntad y Representación*, t. II, cap. 4, en especial pp. 42 y ss. (3.ª ed., pp. 46 y ss.). Pues es de la mayor importancia formarse conceptos claros y firmes acerca de la verdadera y propia significación

de la ley de causalidad, como también de la esfera de su validez, saber claramente, ante todo, que se refiere sólo y exclusivamente a *mutaciones* de estados de la materia y a ninguna otra cosa; por consiguiente, no se la puede invocar cuando no se trata *de éstas*. Es el regulador de las mutaciones que surgen en el tiempo en los objetos de la *experiencia* exterior: pero éstos son todos materiales. Toda mutación sólo puede aparecer cuando le ha precedido otra, determinada según una regla, y gracias a la cual aparece como habiendo sido necesariamente producida: esta necesidad es el nexo causal.

A pesar de ser la ley de causalidad tan sencilla como se ve, la encontramos en los manuales de filosofía, desde los tiempos más antiguos hasta los más modernos, expresada por lo regular de una manera del todo diferente, a saber, más abstracta, y, por tanto, más lata e indeterminada. Como cuando se dice que la causa es aquello por lo cual otro objeto llega a la existencia, o lo que produce otra cosa, o la hace realmente, etc.; así, Wolf la definía: *causa est principium, a quo existentia, sive actualitas, entis alterius dependet*, mientras que, por el contrario, en la causalidad sólo se trata de mutaciones en la forma de la materia increada e indestructible, y un verdadero nacer, un entrar en la existencia de lo que no ha existido jamás, es una imposibilidad. Sin duda, estas concepciones admitidas de la ley de causalidad, extralimitadas, torcidas y falsas, son imputables en su mayor parte a la obscuridad de pensamiento; pero detrás se esconde también con toda seguridad una intención, a saber, la intención teológica, la cual, timándose ya de lejos con el argumento cosmológico, está dispuesta, con tal de agradarle, a adulterar incluso verdades transcendentales *a priori* (esa leche materna del entendimiento humano). Con la mayor evidencia aparece esto en el libro de

Tomas Brown *On the Relation of Cause and Effect*, el cual, constando de 460 páginas, ya en 1835 alcanzó su cuarta edición, y después de ésta quizá se han hecho otras muchas; aparte de su fatigosa y catedrática prolijidad, no trata mal el asunto. Este inglés ha comprendido justamente que son siempre mutaciones las que interesan a la ley de causalidad, y que, por consiguiente, todo efecto es una *mutación;* pero que la causa sea igualmente una *mutación*, de lo que resulta que todo el asunto se reduce al nexo ininterrumpido de las *mutaciones* que se suceden unas a otras en el tiempo —es lo que él no quiere reconocer, aunque es imposible que se le haya escapado; sino que dice siempre con bastante torpeza que la causa es *un objeto anterior* a la mutación, o también una substancia, y con esta expresión completamente falsa, que estropea toda su doctrina, gira y se atormenta, durante todo el curso de su largo libro, lamentablemente, yendo contra su mejor ciencia y *conciencia*, única y exclusivamente con la finalidad de que su explicación no sea obstáculo a los argumentos cosmológicos que ulteriormente podrían ser dados en otra parte y por otros. —¿Qué debemos pensar de una verdad cuya vía se ha preparado desde lejos por medio de tales tretas?

Pero, ¿qué han hecho por su parte nuestros buenos y honorables profesores de filosofía alemanes, que ponen sobre todas las cosas el ingenio y la verdad? ¿Qué han hecho en favor del querido argumento cosmológico, desde que Kant le dio el golpe mortal en la crítica de la razón? Sin duda el caso era difícil; pues (ya lo saben ellos, los muy dignos, aunque no lo digan) *causa prima* es, igualmente que *causa sui*, una *contradictio in adjecto*, si bien la primera expresión es mucho más usada que la segunda, y suele ser pronunciada seriamente y hasta con cara solemne; y algunos, especialmente los *Reverends* ingleses, ponen los ojos en

blanco de una manera muy edificante cuando dicen enfática y patéticamente *the first cause* —esa *contradictio in adjeto*—. Saben que una causa primera es tan imposible de pensar como el sitio donde termina el espacio o el instante con que comienza el tiempo. Pues toda causa es una mutación en la cual hay que preguntar necesariamente por una mutación anterior por la que *ella* ha sido producida, y así *in infinitum, in infinitum!* Tampoco se puede concebir un primer estado de la materia, del cual, puesto que ya no es, hayan salido todos los estados ulteriores. Porque si este primer estado de la materia hubiera sido en sí la causa de los estados ulteriores, éstos hubieran tenido también que existir desde siempre, y por tanto el estado actual no existir solamente ahora. Si por el contrario, el estado primero ha comenzado en un determinado tiempo a ser causa, es que algo lo ha *cambiado* en ese tiempo, con lo que habrá dejado de estar en reposo; pero entonces ha aparecido algo, ha sobrevenido una mutación, cuya causa, esto es, otra mutación anterior *a ella*, tendremos que investigar, y así nos encontramos de nuevo en la escala de las causas, y somos empujados a subir y a subir, bajo el látigo de la inexorable ley de la causalidad —*in infinitum, in infinitum*—. (¿No les dará vergüenza a esos señores hablarme de un nacimiento de la materia misma a partir de la nada? Más abajo les esperan ciertos corolarios.) Pues la ley de causalidad no es tan complaciente para dejarse utilizar como un coche de alquiler, que, después de habernos conducido adonde queríamos, le despedimos. Más bien se parece a la escoba animada por el aprendiz de brujo de que nos habla Goethe, que, una vez puesta en movimiento, no cesa de correr y sacar agua, de suerte que sólo el viejo maestro brujo puede pararla. Pero estos señores no son, ni juntos ni separados, ningún maestro brujo. Y ¿qué han hecho ellos, los nobles y

sinceros amigos de la verdad, que en su profesión se pasan el tiempo esperando la llegada del mérito, para, en cuanto asoma, anunciarlo por todo el mundo, y que, cuando se presenta uno que es de verdad lo que ellos son sólo en apariencia, en lugar de querer sofocar sus obras con pérfido silencio y cobarde preterición, en seguida se convierten en heraldos de su mérito —(y esto es tan cierto como que la mentecatez ama la inteligencia sobre todas las cosas)? ¿Qué han hecho, digo, por su antiguo amigo el asendereado argumento cosmológico, hoy ya postrado en tierra? —¡Oh! Han inventado una linda treta: «Amigo», le han dicho, «mal te va, muy mal, desde tu funesto encuentro con el viejo tozudo de Koenisberg; tan mal te va —como a tus hermanos, el argumento ontológico y el argumento físico-teológico. Mas no te apures, que *nosotros* no te abandonamos (ya sabes que para eso nos pagan). Pero, —no hay más remedio —tienes que cambiar de nombre y de vestido, pues si te anunciamos por tu nombre todos se nos irán. Te asiremos del brazo y te meteremos de incógnito otra vez entre la multitud; pero eso sí, tienes que guardar el incógnito. ¡Bien va! Ante todo, tu objeto llevará desde ahora el nombre de «lo Absoluto», que suena de una manera peregrina, conveniente y señorial, —y mejor que nadie sabemos nosotros todo lo que puede hacerse entre los alemanes afectando aires de superioridad. Lo que significa esa palabra lo entienden todos y por eso se creen unos sabios. Tú apareces disfrazado en figura de un entimema. Todos tus prosilogismos y premisas, con los cuales nos solías arrastrar hacia lo alto del largo clímax, los dejaremos bonitamente en casa: ya sabe todo el mundo que no sirven para nada. Pero presentándote tú como un hombre de pocas palabras, altanero, atrevido y principal, alcanzarás la meta de un solo salto. «Lo Absoluto», gritas tú (y nosotros contigo), «esto es *lo que debe*

existir, ¡voto al diablo!, pues sin ello nada sería» (entonces das un golpe en la mesa). Pero ¿de dónde viene eso? «¡Pregunta necia! ¿No he dicho que es lo Absoluto?» —Bien va, por vida nuestra, bien va. Los alemanes están acostumbrados a aceptar palabras en lugar de conceptos: para eso les educamos desde la juventud, —y si no, mira las doctrinas de Hegel, ¿qué son sino palabrería vacía, hueca y además repelente? Y no obstante, ¡cuán brillante la carrera de esta criatura filosófica del Ministerio! No ha necesitado más que algunos camaradas venales, dispuestos a entonar la alabanza de lo malo, y su voz ha hallado en la oquedad vacía de mil cabezas tontas un eco que aún resuena y se propaga: y mira cuán pronto se hace de un cerebro vulgar, es más, de un vulgar charlatán, un gran filósofo. Así pues, ¡valor! Además, amigo y patrón, te favoreceremos aún por otros medios. ¡No podemos vivir sin ti —El viejo crítico de Koenisberg ha criticado la razón y le ha cortado las alas; —¡bien!, así nosotros inventaremos una razón *nueva,* de la que hasta ahora ningún hombre ha oído hablar, razón que no piensa, sino que *intuye* inmediatamente, que intuye ideas (palabra distinguida, hecha para mistificar), que las intuye en persona, o que también *percibe,* percibe inmediatamente lo que tú y los otros antes buscábais demostrar, o que, —especialmente en aquellos que conceden poco, pero que se contentan también con poco—, *presiente.* Los conceptos vulgares inculcados en nosotros en nuestra primera edad, los haremos pasar por inspiraciones inmediatas de esta nueva razón, esto es, por inspiraciones del cielo. La antigua razón criticada la degradamos nosotros, la llamamos entendimiento, y la mandamos a paseo. ¿Y el verdadero, el auténtico entendimiento? —¡Qué nos importa a nosotros el verdadero, el auténtico entendimiento! Te ríes con incredulidad, pero nosotros conocemos a nuestro público y las *harum*

horum que tenemos delante en estos bancos. Ya dijo Bacon de Verulamio: «En las Universidades aprenden los jóvenes a creer». ¡Pueden, pues, aprender de nosotros algo decente! Poseemos una buena provisión de artículos de fe. —Si te invadiese el desaliento, no debes sino pensar en una cosa: que estamos en Alemania, donde se ha hecho lo que no se hubiera podido hacer en otra parte, esto es, proclamar gran ingenio y profundo pensador a un filosofastro romo, ignorante, forjador de desatinos, que ha desorganizado los cerebros desde su raíz y para siempre con monsergas incomparablemente huecas (hablo de nuestro querido Hegel), y no sólo se ha podido hacer esto impune y desvergonzadamente, sino que se cree de veras, se está creyendo desde hace treinta años hasta el día de hoy. —Así, a pesar de Kant y de su crítica, con tu ayuda tenemos lo Absoluto; estamos de esta suerte fuera de peligro. —Luego, filosofando de arriba abajo, por medio de deducciones diversísimas, y que sólo tendrán de común su atormentador aburrimiento, dejaremos que de este Absoluto salga el mundo, al que llamaremos lo finito, y a aquél, lo infinito, —lo que introduce una amena variación en esta palabrería—, y hablaremos constantemente sólo de Dios, explicando cómo, por qué, para qué, por cual, mediante qué proceso libre o necesario ha hecho el mundo o le ha creado; si está dentro o fuera de él, etc., como si la filosofía fuera teología y no buscase la explicación del mundo, sino la de Dios».

Por tanto, el argumento cosmológico, al que va dirigido este apóstrofe, y con el que nos ocupamos aquí, consiste propiamente en la afirmación de que el principio de razón suficiente del devenir, o ley de causalidad, conduce necesariamente a un pensamiento que suprime esta misma ley y la declara nula y de ningún valor. Pues a la *causa prima* (lo Absoluto) se llega subiendo del consecuente a la razón, a través de una

serie tan larga como queramos; pero detenernos a lo largo de esta serie es imposible sin anular el principio de razón.

Después de haber expuesto yo aquí concisa y claramente la invalidez del argumento cosmológico, al igual que en el segundo capítulo hice con el ontológico, el lector interesado quizás aspire a ver también lo que requiere el argumento físico-teológico, que tiene mucha más apariencia. Pero no es éste su lugar, pues su materia corresponde a una parte de la filosofía de todo en todo diferente. Así pues, por lo que atañe a este argumento, remito primero a Kant, tanto en la *Crítica de la Razón Pura* como *ex professo* en la *Crítica del Juicio,* y, para completar su proceder puramente negativo, remito al mío positivo en *De la Voluntad en la Naturaleza,* escrito que encierra en breves dimensiones grave y rica materia. El lector que no se interese por estos asuntos puede transmitir éste y todos mis escritos a sus nietos. Poco me importa, pues yo no he venido al mundo para una generación, sino para muchas.

Como en el próximo § demostraremos, la ley de causalidad nos es conocida *a priori* y por eso es transcendental, válida para toda experiencia posible, y por tanto no admite excepción; como además esta ley establece que a un estado dado determinado, relativamente primero, debe seguir otro segundo estado, igualmente determinado, conforme a una regla, esto es, siempre; por todo esto la relación entre causa y efecto es una relación necesaria: de aquí deriva que la ley de causalidad autoriza los juicios hipotéticos, y se acredita como una forma del principio de razón suficiente, en el cual se deben basar todos los juicios hipotéticos, y en el que, como se mostrará más adelante, escriba toda *necesidad.*

Llamo a esta forma de nuestro principio, principio de razón suficiente del *devenir,* porque su aplicación supone siempre una mutación, la aparición de un nuevo estado, y, por tanto, un devenir. A su carácter esencial pertenece que la causa preceda siempre al efecto en el tiempo (cf. § 47), y sólo por esta circunstancia se conocerá originariamente cuál de los dos estados, unidos por el nexo de la causalidad, es causa y cuál es efecto. Al revés, hay casos en que conocemos el nexo causal por experiencia anterior; pero la sucesión de estados se sigue tan rápida, que escapa a nuestra percepción: entonces de la causalidad inferimos con toda seguridad la sucesión; por ejemplo, que la inflamación de la pólvora precede a la explosión. Sobre este punto remito a *El Mundo como Voluntad y Representación,* t. II, cap. 4, p. 41 (3.ª ed., pp. 44 y ss.).

De esta vinculación esencial de la causalidad con la sucesión se sigue también que el concepto de *acción recíproca,* tomado estrictamente, es nulo. Pues presupondría que el efecto fuera a su vez la causa de su causa, esto es, que lo posterior fuera a la vez lo anterior. La inconsistencia de este concepto tan favorecido la demostré ya por menudo en mi «Crítica de la Filosofía Kantiana», publicada como apéndice a *El Mundo como Voluntad y Representación,* pp. 517-521 de la segunda edición [3.ª ed., pp. 544-549], y a ese lugar me remito. Nótese que los escritores acuden a este concepto, por lo regular, cuando su visión empieza a obscurecerse: por eso su empleo es tan frecuente. En efecto, cuando a un escritor le faltan los conceptos, ningún vocablo se pone a su disposición tan solícito como *Wechselwirkung* (acción recíproca); de ahí que el lector pueda tomarlo como si fuera un cañonazo de alarma, que le indica haber caído en la vacuidad. También es de notar que la palabra *Wechselwirkung* sólo

existe en alemán, y ninguna de las demás lenguas posee un equivalente usual *.

De la ley de la causalidad se siguen dos importantes *corolarios,* que precisamente por eso reciben de ella su crédito como conocimientos *a priori,* elevados consiguientemente sobre toda duda, e incapaces de ninguna excepción, a saber: la *ley de la inercia* y la *ley de la permanencia de la substancia.* La primera dice que todo estado, así el reposo de un cuerpo, como también su movimiento, cualquiera que sea la clase de éste, debe continuar y aun mantenerse a lo largo del tiempo infinito sin mudanza, aumento o disminución, mientras no aparezca una causa que los altere o anule. —La segunda ley, que expresa la sempiternidad de la materia, resulta de que la ley de la causalidad se refiere sólo a los *estados* de los cuerpos, a su inmovilidad, a su movimiento, a su forma y a su cualidad, y por tanto, preside su aparición y desaparición en el tiempo; pero en modo alguno se refiere a la existencia del *portador* de estos estados, al cual se da el nombre de *substancia* precisamente para expresar su exención de todo nacimiento o muerte. *La substancia permanece,* esto es, no puede ni nacer ni desaparecer: por eso la cantidad de substancia en el mundo no aumenta ni disminuye. Que sabemos esto *a priori* nos lo atestigua la conciencia de la inconmovible certeza con que cada uno de nosotros, cuando ve desaparecer un cuerpo, sea por escamoteo o por fraccionamiento, combustión o volatilización, o

---

* Efectivamente, la traducción usual de *Wechselwirkung* por «acción o efecto recíproco» es versión aproximada. Se podría entender mejor la crítica que el autor hace de este concepto si se tradujera *Wechselwirkung* por «efecto intercambiable», de manera semejante a como más abajo, en el § 48, el término que designa otro género muy diferente de reciprocación, el de los *Wechselbegriffe,* es traducido con la expresión «conceptos intercambiables». Cf. p. 218. (*N. del T.*)

por cualquier otro proceso, firmemente supone que, cualquiera que haya podido ser la suerte de la *forma* de ese cuerpo, la substancia, esto es, la *materia* del mismo, existe sin disminución, y en alguna parte debe hallarse; del mismo modo suponemos firmemente que cuando un cuerpo se encuentra en un lugar donde antes no estaba, debe haber sido llevado allí o formado por concreción de partículas invisibles, quizás por precipitación, pero nunca que su substancia (materia) haya podido originarse, pues esto implica una completa imposibilidad y es absolutamente inconcebible. La certeza con que sentamos esto de antemano (*a priori*) proviene de que a nuestro entendimiento le falta una forma para pensar el nacimiento y la desaparición de la materia. Porque la ley de causalidad, que es la única forma bajo la que podemos en general pensar mutaciones, siempre se refiere sólo a los *estados* de los cuerpos, y de ningún modo a la existencia del *portador* de todos los estados, la *materia*. Por esto expongo yo el principio de la permanencia de la substancia como un corolario de la ley de causalidad. Tampoco podemos haber adquirido *a posteriori* la convicción de la permanencia de la substancia, ora porque en la mayoría de los casos es imposible comprobar empíricamente ese hecho, ora porque todo conocimiento empírico, adquirido meramente por inducción, tiene para nosotros una certeza sólo aproximativa, y por tanto precaria y nunca incondicional; precisamente por eso también la seguridad de nuestra convicción relativa a aquel principio es de una especie y naturaleza totalmente diferente a la seguridad de la convicción relativa a la exactitud de cualquier ley de la naturaleza descubierta *empíricamente*, porque aquélla tiene una firmeza totalmente diferente, enteramente inquebrantable, nunca vacilante. Esto procede de que dicho principio expresa un conocimiento *transcendental*, esto es, un conoci-

miento tal, que determina y establece *antes* de toda experiencia todo lo que es posible en toda experiencia, pero precisamente por esto rebaja el mundo de la experiencia a un mero fenómeno cerebral. Incluso la más general y más inexcusable de todas las leyes naturales de otra especie, la ley de la gravitación, es ya de origen empírico, y por tanto no ofrece garantía de su universalidad; por esto mismo ha sido discutida, dudándose de que pueda extenderse fuera de nuestro sistema solar, y no faltan astrónomos que aducen indicios y corroboraciones de esto, mostrando así que la consideran meramente empírica. También se puede preguntar si entre cuerpos separados por un vacío *absoluto* tiene lugar la ley de la gravitación, y si en un sistema solar se transmite quizás por un éter, y, por tanto, no tiene efecto entre estrellas fijas, cuestión que sólo empíricamente se puede resolver. Esto demuestra que no se trata aquí de ningún conocimiento *a priori*. Al contrario, cuando admitimos la probabilidad de que todo sistema solar se haya formado por la paulatina condensación de una primordial nebulosa, según la teoría de Kant y de Laplace, ni por un momento podemos pensar que aquella materia primitiva haya salido de la *nada*, sino que somos precisados a suponer que sus partículas existieron anteriormente en alguna parte, juntándose luego; precisamente porque el principio de la permanencia de la substancia es un principio transcendental. En mi «Crítica de la Filosofía Kantiana», pp. 550 y ss. de la 2.ª ed. [3.ª ed., pp. 581 y ss.], he probado por menudo que *substancia* es un mero sinónimo de *materia*, porque el concepto de substancia sólo se puede realizar en el de materia, y por tanto trae su origen de ésta, y he mostrado especialmente que ese concepto se ha formado con el propósito de una subrepción. Esta verdad cierta *a priori* de la sempiternidad de la materia (llamada permanencia de la substancia),

como otras muchas verdades no menos seguras, es para los profesores de filosofía un fruto prohibido; pasan al lado de él furtivamente, mirándolo de soslayo con pavor.

Dos cosas quedan sin tocar por la cadena sin fin de causas y efectos que dirige todas las *mutaciones*, pero que no se extiende más allá de las mutaciones, y que precisamente por no extenderse más allá deja intactas esas dos cosas: por un lado, como ya se ha indicado, la *materia;* por otro, las *fuerzas naturales* originarias; aquélla, por ser el *portador* de todas las mutaciones, o *en donde* tales mutaciones acontecen; éstas, porque son aquello que primero da a las causas la causalidad, esto es, la capacidad de obrar, capacidad tomada de estas fuerzas como a préstamo. Causa y efecto son las mutaciones enlazadas para la necesaria sucesión en el tiempo; al contrario, las fuerzas naturales mediante las cuales todas las causas obran están exentas de todo cambio, y en este sentido están fuera de todo tiempo, pero por lo mismo existen siempre y en todas partes, omnipresentes e inagotables, siempre listas para manifestarse en cuanto aparezca ocasión para ello en el hilo conductor de la causalidad. La causa es en todos los casos, como también su efecto, algo particular, una mutación particular; al contrario, la fuerza natural es algo general, inmutable, presente en todo tiempo y en todo lugar. Así, por ejemplo, el que el ámbar atraiga ahora la lana es el efecto: su causa la constituye el frotamiento anterior y la aproximación actual del ámbar; y la *fuerza natural*, que actúa en este proceso y lo preside, es la electricidad. La explicación de este asunto por medio de un minucioso ejemplo se encuentra en *El Mundo como Voluntad y Representación*, t. 1, § 26, pp. 153 y ss. [3.ª ed., pp. 160 y ss.], donde en medio de una larga cadena de causas y efectos, he mostrado cómo aparecen y

entran en juego, sucesivamente, las más distintas clases de fuerzas naturales; ese ejemplo hace fácil de comprender la diferencia entre causa y fuerza natural, entre el fenómeno fugitivo y la eterna forma de actividad: y como quiera que todo ese largo § 26 está consagrado a esta investigación, aquí es suficiente exponer la cuestión con brevedad. La *norma* que una fuerza natural sigue para hacer su *aparición* en la cadena de causas y efectos, esto es, el lazo que la liga con ella, es la *ley natural*. La confusión de la fuerza natural con la causa es tan frecuente como perniciosa para la claridad de los conceptos. Hasta parece que antes de mí estos conceptos no han sido aislados con pureza, a pesar de ser ello tan necesario. Y no sólo las fuerzas naturales son convertidas en causas, diciendo: la electricidad, el peso, etc., es causa; sino que algunos hasta las convierten en efectos, preguntando por la causa de la electricidad, de la gravitación, et.; lo cual es absurdo. Otra cosa es disminuir el número de las fuerzas naturales reduciendo unas a otras, como en nuestros días se reduce el magnetismo a la electricidad. Toda fuerza natural *auténtica*, por tanto, realmente original, entre las cuales debe contarse toda cualidad química fundamental, es, esencialmente, *qualitas occulta*, es decir, no susceptible de explicación física, sino sólo de una explicación metafísica, esto es, ultrafenomenal. Esa confusión, o mejor, identificación de la fuerza natural con la causa, nadie la ha llevado más lejos que Maine de Biran en sus *Nouvelles considérations des rapports du physique au moral*, porque es algo esencial a su filosofía. Es de notar que cuando habla de causa, casi nunca dice *cause* solamente, sino siempre *cause ou force;* exactamente lo mismo que arriba, en el § 8, vimos a Spinoza poner ocho veces en una página *ratio sive causa*. Ambos saben que identifican dos conceptos dispares para poder, según las

circunstancias, hacer valer ora el uno, ora el otro: y para lograr este fin se ven precisados a mantener siempre presente esta identificación ante los ojos del lector.

Ahora bien, la causalidad, ese guía de todas las mutaciones, aparece en la naturaleza bajo tres formas diferentes: como *causa* en el más estricto sentido, como *excitante,* y como *motivo.* Precisamente en esta diversidad descansa la verdadera y esencial diferencia entre los cuerpos inorgánicos, las plantas y los animales; no en las características externas anatómicas, ni siquiera tampoco en los caracteres químicos.

La *causa,* en su más estricto significado, es la que produce exclusivamente las mutaciones en el reino *inorgánico;* por tanto, la que origina aquellos efectos que estudian la mecánica, la física y la química. Sólo a ella es aplicable el tercer principio newtoniano: «acción y reacción son iguales una a otra», es decir, que el estado anterior (causa) experimenta una mutación (efecto) igual en magnitud a la que él ha provocado. Además, sólo en esta forma de causalidad el grado del efecto es siempre exactamente proporcionado al grado de la causa, así que por ésta se puede calcular aquél, y viceversa.

La segunda forma de la causalidad es el *excitante.* Esta forma de causalidad rige la vida orgánica en cuanto tal, es decir, la de las plantas y la parte vegetativa, y por eso inconsciente, de la vida animal, que es realmente una vida de planta. Está caracterizada por la ausencia de los caracteres de la forma anterior. Por tanto, en ella la acción y la reacción no son iguales, y en ningún modo corresponde la intensidad del efecto a la intensidad de la causa en todos sus grados; antes bien, si la causa se acentúa, el efecto puede convertirse en su contrario.

La tercera forma de la causalidad es el *motivo;* bajo esta forma la causalidad rige la vida animal pro-

piamente dicha, es decir, el *obrar*, las acciones externas conscientes de todo ser animal. El *medium* del motivo es el *conocimiento;* la receptividad del motivo implica, por consiguiente, un intelecto. De ahí que la verdadera característica del animal sea el conocer, el representar. El animal se mueve, en cuanto animal, siempre hacia una meta y un fin; por eso debe haberlo *conocido*, esto es, debe representárselo como algo diferente de él mismo, y de lo que sin embargo tiene conciencia. Por consiguiente, hay que definir al animal diciendo que es «lo que conoce»; ninguna otra definición le alcanza en lo esencial; es más: acaso ninguna otra es plausible. Si falta el conocimiento, falta también necesariamente el movimiento en virtud de motivos, con lo que sólo quedará el movimiento que sigue al excitante, es decir, la vida vegetativa; por tanto, irritabilidad y sensibilidad son inseparables. Pero la manera de obrar de un motivo difiere notoriamente de la manera de obrar de un excitante: la operación de un motivo puede ser muy corta, puede incluso no ser más que momentánea, pues su eficacia no tiene, como la del excitante, relación alguna con su duración, con la proximidad del objeto, y otras cosas por el estilo, sino que basta que el motivo sea percibido para que obre; mientras que el excitante necesita siempre del contacto, y a menudo, de la intususcepción, y en todo caso requiere una cierta duración.

Esta breve indicación de las tres formas de causalidad es aquí suficiente. El lector encontrará una exposición más minuciosa en mi obra premiada sobre la libertad (pp. 30-34 de *Los Dos Problemas Fundamentales de la Ética* [2.ª ed., pp. 29-33]). Únicamente quiero insistir ahora en un punto. La diferencia entre causa, excitante y motivo es sólo consecuencia de los grados de *receptividad* de los seres: cuanto mayor sea ésta, puede el influjo ser de índole más fácil: la piedra tiene

que ser impelida; el hombre obedece a una mirada. Pero ambos son movidos por una causa suficiente, por tanto con igual necesidad. Pues la motivación es meramente la causalidad que obra por medio del conocimiento; el intelecto es el *medium* de los motivos, porque él es el grado más alto de la receptividad. Pero no por esto pierde la ley de causalidad absolutamente nada de su seguridad ni de su rigor. El motivo es una causa, y obra con la misma necesidad que entrañan todas las causas. En los animales, cuyo intelecto es más sencillo y sólo proporciona conocimiento de lo presente, salta pronto a la vista esta necesidad. El intelecto del hombre es doble: al conocimiento por medio de la intuición se une el conocimiento abstracto que no está ligado a lo presente; en otras palabras, posee la razón. De ahí que posea una decisión electiva, con clara conciencia, es decir, que puede contrapesar los motivos que se excluyen entre sí, esto es, puede ensayar el poder que tienen sobre su voluntad; después de lo cual el motivo más fuerte le determina y su acción resulta con exactamente la misma necesidad con que el rodar de la bola resulta de haber sido impulsada. Libertad de la voluntad significa (no la palabrería de los profesores de filosofía, sino) «*que a un hombre dado, en una situación dada, le son posibles dos acciones diferentes*». Pero que afirmar esto es algo perfectamente *absurdo* es una verdad tan cierta y claramente demostrada como lo puede ser toda proposición que rebasa el límite de la matemática pura. En mi obra sobre la libertad de la voluntad, premiada por la Real Sociedad Noruega de las Ciencias, se halla expuesta de la manera más evidente, metódica y fundamentada esta verdad, con especial referencia a los hechos de la conciencia de sí mismo, en que las gentes ignorantes se figuran acreditar aquella absurdidad. En lo esencial, ya Hobbes, Spinoza, Priestley, Voltaire y

también Kant[2] enseñaban esto mismo. Lo cual no ha sido obstáculo para que nuestros dignos profesores universitarios sigan hablando con toda despreocupación, y como si nada hubiese sucedido, de la libertad de la voluntad como de cosa decidida. ¿Para qué creerán estos señores que, por un milagro de la naturaleza, han existido los grandes hombres susomentados? Para que ellos coman con la filosofía, ¿verdad? —Pero, después de haber yo expuesto esta cuestión, en mi obra premiada, con mayor claridad que nadie, mereciendo la sanción de una Sociedad Real que incluyó mi disertación en sus Memorias, era el deber de estos señores, dada su susodicha manera de pensar, el opo-

---

[2] «Cualquiera que sea el concepto que nos formamos de la libertad de la voluntad con fines metafísicos, sus manifestaciones, las acciones humanas, estarán determinadas por leyes naturales generales, como cualquier otro acontecimiento de la naturaleza». *Ideas para una Historia Universal* (al comienzo).

«Todas las acciones del hombre, en su aparición fenoménica, están determinadas por su carácter empírico y por las otras causas concurrentes según el orden de la naturaleza; y si pudiéramos investigar hasta el fondo todas las manifestaciones del libre albedrío, no encontraríamos ni una sola acción humana que no pudiésemos predecir con certeza, y reconocer como necesaria por sus condiciones antecedentes. Atendiendo, pues, a este carácter empírico, no existe la libertad, y sólo según este carácter podemos estudiar debidamente al hombre cuando queremos observar únicamente e investigar fisiológicamente desde sus acciones las causas que las mueven, como ocurre en la Antropología». *Crítica de la Razón Pura*, p. 548 de la 1.ª ed., y p. 577 de la 5.ª

«Se puede, pues, conceder, que si nos fuera posible tener una visión tan profunda de la manera de pensar de un hombre, tal como se muestra en sus acciones, tanto exteriores como interiores, por la que nos fuera conocido todo resorte, hasta el más pequeño, y del mismo modo todas las ocasiones exteriores que hubiesen de dispararlo, se podría calcular con certeza la conducta de un hombre en lo futuro como un eclipse de luna o de sol» (*Crítica de la Razón Práctica*, p. 230 de la ed. Rosenkranz, y p. 177 de la 4.ª ed.).

nerse a tan pernicioso error y odiosa herejía, y refutarla del modo más radical; y mucho más si se tiene en cuenta que en el mismo tomo de *Los Dos Problemas Fundamentales de la Ética,* en mi obra escrita para un concurso sobre el fundamento de la moral, demostré de la manera más incontestable y evidente que la razón práctica de Kant y su imperativo categórico, que estos señores continuaban utilizando con el nombre de ley moral como piedra fundamental de su insípido sistema ético, es una suposición del todo infundada y nula, de tal modo que ningún hombre que tenga una chispita de juicio puede seguir aceptando aquella ficción después de haber leído mi obra. —«Bien, pero probablemente lo habrán hecho». —¡Oh no! Se guardarán muy bien de aventurarse por terreno tan resbaladizo. Enmudecen, se muerden los labios, éste es todo su talento y su único recurso contra el ingenio, el entendimiento, la seriedad y la verdad. Desde 1841, en ninguna de las producciones de su inútil grafomanía es mi Ética mencionada ni siquiera con una palabra, aunque sea indiscutiblemente lo más importante que se ha hecho en moral desde hace sesenta años: y es tanto su pavor ante mí y ante mi verdad, que mi libro no ha sido ni siquiera anunciado en ninguna de las gacetas literarias que publican las Universidades y las Academias. *¡Zitto, zitto,* que no se entere el público! Ésta ha sido y sigue siendo toda su política. Es claro que esta conducta ladina tiene por base el instinto de conservación. Pues mi filosofía, que sólo busca la verdad sin contemplaciones, ¿acaso no debe desempeñar entre los sistemas, compuestos con mil miramientos, de unos señores que han sido encargados oficialmente de pensar gracias a sus complacientes opiniones, el papel del puchero de hierro entre los pucheros de barro? Su desdichado pavor ante mi filosofía es pavor ante la verdad. Y así por ejemplo esta doctrina de la

perfecta necesidad de todos los actos de la voluntad está en flagrante contradicción con los supuestos globales de su querida filosofía de rueca *, ajustada al patrón del judaísmo: pero no por eso esta verdad rigurosamente demostrada vacila, antes bien, es ella la que demuestra, como un dato cierto, como un δός μοι ποῦ στῶ, la insignificancia de toda esa filosofía de rueca y la necesidad de una visión fundamentalmente diferente e incomparablemente más profunda de la esencia del mundo y del hombre; —poco importa la cuestión de si tal visión cuadra o no con las atribuciones de los profesores de filosofía.

§ 21. APRIORIDAD DEL CONCEPTO DE CAUSALIDAD. — INTELECTUALIDAD DE LA INTUICIÓN EMPÍRICA. — EL ENTENDIMIENTO

En la filosofía de profesores de los profesores de filosofía encontraremos siempre que el conocimiento del mundo exterior es cosa de los sentidos, tras de lo cual siguen hablando largo y tendido sobre cada uno de los cinco sentidos. Al contrario, nada dicen de la intelectualidad de la intuición, esto es, de que la intuición es principalmente la obra del *entendimiento*, el cual, por medio de la forma de la causalidad que le es propia y de la forma, sometida a ella, de la sensibilidad pura, esto es, tiempo y espacio, crea y hace primordialmente, de la materia de unas pocas sensaciones que están en los órganos de nuestro cuerpo, el mundo exterior objetivo. Y, sin embargo, yo había esbozado el asunto, en sus rasgos principales, ya en la

* *Rockenphilosophie,* filosofía de rueca, equivale a la expresión latina *colus philosophia,* que era corriente en las escuelas. Cf. Juan Luis Vives (*Exercitatio Linguae Latinae,* VIII): *Ea est colus philosophia, ut dicitur.* (*N. del T.*)

primera edición del presente tratado, edición del año 1813, pp. 53-55, y luego, en 1816, lo expuse por completo en el tratado sobre la visión y los colores, exposición a la cual el profesor Rosas, de Viena, dio el testimonio de su aprobación por la vía del plagio; los pormenores de esto se hallarán en *De la Voluntad en la Naturaleza,* 1.ª ed., p. 19 (2.ª ed., p. 14). Pero los profesores de filosofía no han tenido la menor noticia ni de ésta ni de otras grandes e importantes verdades, a cuya exposición he consagrado toda mi vida para hacerlas patrimonio del género humano: no son de su gusto, no convienen a su negocio, no conducen a ninguna teología, no son aplicables a la preparación de los estudiantes con vistas a los más altos fines del Estado: en suma, no quieren aprender nada de mí y no ven cuánto tendrían que aprender: todo lo que de mí aprenderán sus hijos, sus nietos y sus biznietos. En lugar de esto, se sientan ante el público para enriquecerle con los originales pensamientos de una metafísica morosamente hilada. Si tener dedos autoriza a eso, ellos están autorizados. Pero en verdad Maquiavelo tiene razón cuando dice —como anteriormente había hecho ya Hesíodo (ἔργα, 293)—:

> Tres géneros de cerebros hay: uno es el de los que entienden por sí mismos; después viene el de los que entienden cuanto por otros les es mostrado; el tercero es el de los que no entienden ni por sí mismos ni por demostración de otros (*Il Principe,* c. 22).

Se necesita estar dejado de la mano de todos los dioses para figurarse que el mundo intuible que está ahí fuera, llenando con sus tres dimensiones el espacio, avanzando en el inexorable curso del tiempo, regido a cada paso por la ley de causalidad, que no admite excepción, pero conformándose en todos estos aspectos solamente a leyes que podemos enunciar antes de

cualquier experiencia relativa a ellos, —que un mundo así, digo, existe ahí fuera totalmente objetivo y real, y sin nuestro concurso, y que, por la mera sensación de nuestros sentidos, llega a nuestro cerebro para existir otra vez en él tal y como existe fuera. ¡Cuán mísera cosa es la mera sensación de nuestros sentidos! Incluso en los más nobles órganos de los sentidos no es más que un sentimiento local, específico, capaz de variación dentro de su especie, pero que en sí mismo es siempre subjetivo y no puede contener nada objetivo ni que se parezca a una intuición. Pues la sensación, sea cual fuere su especie, es y sigue siendo un proceso de nuestro mismo organismo, y, como tal, no traspasa los límites de nuestra envoltura cutánea ni puede contener nada que resida fuera de dicha envoltura, por tanto, fuera de nosotros. Ella podrá ser agradable o desagradable —lo cual manifiesta una relación con nuestra voluntad—; pero nada objetivo hay en nuestras sensaciones. En los órganos de los sentidos la sensación se aviva en virtud de la confluencia de las extremidades de los nervios, fácilmente excitable desde fuera gracias al despliegue de los mismos y al sutil involucro que los recubre, y además se halla abierta particularmente a cualquier influencia especial —luz, sonido, aroma—: pero aun así, no pasa de ser simple sensación, lo mismo que cualquier otra que se produzca en el interior de nuestro cuerpo; por lo tanto, algo esencialmente subjetivo, cuyas mutaciones sólo llegan a nuestra conciencia en la forma del sentido *interior*, esto es, únicamente en la forma del tiempo: o sea, sucesivamente. Sólo cuando el *entendimiento* —función, no de las tenues extremidades de los nervios aislados, sino del cerebro, tan artística y enigmáticamente construido, que sólo pesa tres libras, y acaso cinco por excepción— entra en actividad, aplicando su sola y única forma, la *ley de causalidad*, se

opera una poderosa transformación, porque de la sensación subjetiva se hace la intuición objetiva. Entonces, en virtud de su forma peculiar, y por tanto *a priori*, esto es, anteriormente a toda experiencia (pues ésta no es hasta ahora todavía posible), el entendimiento aprehende la dada sensación del cuerpo como un *efecto* (palabra que él sólo entiende), efecto que como tal debe tener necesariamente una *causa*. Al mismo tiempo llama en su auxilio a la forma del sentido exterior, que reside igualmente predispuesta en el intelecto, esto es, en el cerebro: el espacio, para colocar dicha causa *fuera* del organismo: pues sólo de este modo nace para él lo exterior, lo de fuera, cuya posibilidad es precisamente el espacio; así es que la pura intuición *a priori* es la que debe suministrar la base de la intuición empírica. En este proceso, el entendimiento toma de la sensación dada, como luego señalaré por extenso, todos los datos, aún los más minuciosos, para construir en el espacio con arreglo a ellos la causa de dicha sensación. Esta operación del entendimiento (negada expresamente por Schelling en el tomo I de sus *Escritos Filosóficos*, 1809, pp. 237-38, y por Fries en su *Crítica de la Razón*, tomo I, pp. 52-56 y 290 de la 1.ª edición) no es una operación discursiva, refleja, que se realice *in abstracto* por medio de conceptos y palabras, sino una operación intuitiva y completamente inmediata. Pues ella por sí sola, es decir, en el entendimiento y para el entendimiento, representa el mundo corpóreo objetivo, real, que llena el espacio en sus tres dimensiones, y que después varía en el tiempo con arreglo a la misma ley de la causalidad y se mueve en el espacio. —Según esto, el entendimiento tiene que crear él mismo ese mundo objetivo: y no puede, como si estuviera ya prefabricado, meterlo en la cabeza por medio de los sentidos y de las puertas de sus órganos. Pues los sentidos no suministran más que la materia

bruta que antes que nada el entendimiento, por medio de las indicadas formas simples: espacio, tiempo y causalidad, transforma en la concepción objetiva de un mundo corpóreo regido por leyes. Conforme a esto, nuestra intuición ordinaria, empírica, es una *intuición intelectual,* y a ella corresponde este predicado que la fanfarronería filosófica en Alemania ha atribuido a una supuesta intuición de mundos soñados, en los cuales su querido Absoluto hace sus evoluciones. Pero yo quiero mostrar ahora en primer término más por menudo el profundo abismo que existe entre sensación e intuición, haciendo ver cuán ruda es la materia de que nace esta bella obra.

Propiamente sólo dos sentidos contribuyen a la intuición objetiva: el tacto y la vista. Sólo ellos suministran los datos, fundándose en los cuales, el entendimiento, por el proceso indicado, hace surgir el mundo objetivo. Los tres sentidos restantes son en lo esencial subjetivos: pues sus sensaciones indican sin duda una causa exterior, pero no contienen dato alguno para la determinación de las relaciones *espaciales.* Ahora bien, el *espacio* es la forma de toda intuición, esto es, de aquella aprehensión en la que sólo se pueden representar propiamente *objetos.* Síguese de aquí que dichos tres sentidos sirven para anunciarnos la presencia de los objetos, ya conocidos de otro modo por nosotros; pero a base de sus datos no se logra ninguna construcción espacial, por tanto, ninguna intuición objetiva. Por el olfato no podemos nunca construir la rosa; y un ciego puede estar oyendo música toda la vida, sin obtener la mínima representación objetiva de los músicos, de los instrumentos ni de las vibraciones acústicas. El oído cobra su valor más alto como *medium* del lenguaje, por lo cual es el sentido de la razón; incluso el nombre de ésta deriva de él *; y también como

* *Vernunft,* razón, de *vernehmen,* percibir, oír. (*N. del T.*)

medium de la música, esto es, del único camino para percibir complicadas relaciones numéricas, no sólo *in abstracto*, sino inmediatamente, es decir, *in concreto*. Pero el sonido nunca alude a relaciones espaciales, ni conduce, por tanto, a la naturaleza de su causa, sino que nos quedamos parados en él mismo; por lo que no es un dato para que el entendimiento construya el mundo objetivo. Datos de este género lo son únicamente las sensaciones del tacto y de la vista; de aquí que un ciego sin manos ni pies podría construirse *a priori* el espacio en su total regularidad, pero del mundo objetivo sólo obtendría una representación muy confusa. Con todo eso, el tacto y la vista no suministran la intuición, sino la materia bruta de la misma, pues en las sensaciones de estos sentidos se halla tan ausente la intuición, que ni siquiera tienen semejanza con las cualidades de las cosas que por medio de ellas se nos representan, como voy a mostrar en seguida. Es menester separar con precisión lo que pertenece realmente a la sensación de lo que ha añadido en la intuición el intelecto. Al comienzo esto es difícil; pues estamos tan habituados a pasar inmediatamente de la sensación a su causa, que ésta se nos presenta sin que nos percatemos de la sensación en sí y para sí, la cual, como quien dice, suministra las premisas de la conclusión a que el entendimiento llega.

El tacto y la vista tienen cada uno sus ventajas; por eso se apoyan mutuamente. La vista no necesita del contacto, ni siquiera de la proximidad; su campo es inmenso, llega hasta las estrellas. Percibe los más finos matices de la luz, de la sombra, del color, de la transparencia; suministra, por tanto, al entendimiento una multitud de datos determinados con finura, con los cuales construye éste, a fuerza de ejercicio, la figura, el tamaño, la distancia y la cualidad de los cuerpos, y al punto representa todo esto intuitivamente. Por el

contrario, el tacto está restringido al contacto; pero proporciona datos tan infalibles y multiformes, que se le puede considerar como el sentido más fundamental. Las percepciones de la vista se refieren, en último término, al tacto; e incluso hay que considerar la vista como un tacto imperfecto, pero tendido a la lejanía, que se sirve de los rayos luminosos como de largos tentáculos: de ahí precisamente los muchos engaños a que está expuesto, porque se limita a las propiedades mediatizadas por la luz, por lo que es unilateral; mientras que el tacto suministra inmediatamente los datos para el conocimiento del tamaño, figura, dureza, blandura, sequedad o humedad, suavidad, temperatura, etc., y es ayudado en parte por la conformación y movimiento de brazos, manos y dedos, de cuya posición, durante la palpación, toma el entendimiento los datos para la construcción espacial de los cuerpos; y, en parte, por la fuerza muscular, mediante la cual conoce la pesadez, la solidez, la resistencia o la fragilidad de los cuerpos: todo ello con mínimo riesgo de engaño.

Con todo, estos datos no dan todavía ninguna intuición, la cual es obra reservada al entendimiento. Cuando yo oprimo la mesa con mi mano, en la sensación que recibo no hay la menor representación de la firme cohesión de las partes de esta mole ni de nada parecido; sólo cuando mi entendimiento pasa de la sensación a la causa que la produce construye un cuerpo que tiene la propiedad de la solidez, impenetrabilidad y dureza. Si yo, en la obscuridad, pongo mi mano sobre una superficie, o tomo una bola de unas tres pulgadas de diámetro, en ambos casos son las mismas partes de la mano las que sienten la presión; sólo de la diferente posición, que en un caso o en otro toma mi mano, mi entendimiento construye la figura del cuerpo, que al través del contacto ha sido la causa de la sensación, y obtiene una confirmación haciendo

variar los puntos de contacto. Cuando un ciego de nacimiento palpa una figura cúbica, las sensaciones de su mano son uniformes, y las mismas por todos los lados y direcciones; las aristas oprimen sin duda una parte menor de la mano, pero en estas sensaciones no hay nada que se parezca a un cubo. Y de la resistencia sentida el entendimiento infiere la conclusión inmediata e intuitiva de una causa de la resistencia, causa que se representa ahora, precisamente por eso, como un cuerpo sólido; y por medio del movimiento que hacen sus brazos al tocar, permaneciendo la misma la sensación de sus manos, construye la figura cúbica del cuerpo en el espacio conocido *a priori*. Si no tuviera ya la representación de una causa y de un espacio, y también de sus leyes, jamás surgiría de aquella sucesiva sensación en su mano la imagen de un cubo. Si hace correr una cuerda por dentro de su mano cerrada, construirá, como causa del frotamiento y de su duración, en esta posición de su mano, un cuerpo cilíndrico que se mueve uniforme en una dirección. Pero no podrá nacer de esta mera sensación sentida en su mano la representación del movimiento, esto es, la mudanza del lugar en el espacio por medio del tiempo: pues en la sensación no puede haber una cosa semejante ni ella puede por sí sola engendrarla. Es su intelecto quien tiene que llevar en sí mismo, anteriormente a toda experiencia, las intuiciones del espacio, del tiempo, y, con ello, de la posibilidad del movimiento, y también debe poseer la representación de la causalidad para poder pasar de la simple sensación, dada sólo empíricamente, a una causa de la misma, y construir luego ésta como un cuerpo que se mueve y que tiene la indicada figura. Porque ¡cuán grande es la distancia entre la mera sensación de la mano y las representaciones de la causalidad, de la materialidad y del movimiento que por medio del tiempo se efectúa en el es-

pacio! La sensación en la mano, aun con diferentes contactos y posiciones, es algo tan uniforme y pobre en datos, que por ella sola no podríamos construir la representación del espacio con sus tres dimensiones, ni de la acción de unos cuerpos sobre otros, juntamente con las propiedades de extensión, impenetrabilidad, cohesión, figura, dureza, blandura, reposo y movimiento, en una palabra, el fundamento del mundo objetivo: sino que esto sólo nos es posible, porque en el intelecto se encuentran de antemano preformados el espacio, como forma de la intuición; el tiempo, como forma de la mutación, y la ley de causalidad, como reguladora de la aparición de las mutaciones. La existencia de estas formas ya listas anteriormente a toda experiencia es lo que constituye el intelecto. Fisiológicamente es una función del cerebro, el cual está tan lejos de aprenderla de la experiencia como el estómago la digestión, o el hígado la secreción de la bilis. Sólo así se explica que muchos ciegos de nacimiento alcancen un conocimiento tan completo de las relaciones del espacio, que así suplen en gran parte su falta de vista, ejecutando obras asombrosas, como hace cien años, Saunderson, ciego desde su niñez, enseñando en Cambridge matemáticas, óptica y astronomía. (Minucioso relato sobre Saunderson nos da Diderot en su *Lettre sur les aveugles*). Y sólo así se explica el caso inverso de Eva Lauk, que, nacida sin brazos ni piernas, consiguió pronto, con la misma rapidez que los otros niños, formarse una intuición correcta del mundo exterior sólo por medio de la vista. (El reporte sobre ella se encuentra en *El Mundo como Voluntad y Representación,* t. II, cap. 4.) Todo esto demuestra que tiempo, espacio y causalidad no vienen a nosotros ni por la vista ni por el tacto, ni proceden en modo alguno del exterior, sino que, por el contrario, tienen un origen interior, y por eso no empírico, sino intelectual; de

lo que se sigue que la intuición del mundo corpóreo es en lo esencial un proceso intelectual, una obra del entendimiento, a la que la sensación de los sentidos sólo suministra la ocasión y los datos para la aplicación a los casos particulares.

Ahora quiero demostrar lo mismo del sentido de la vista. Aquí lo inmediatamente dado se limita a la sensación de la retina, que admite muchas variedades, es cierto, pero que pueden reducirse a la impresión de la claridad y de la obscuridad, con sus grados intermedios, y a la de los colores propiamente dichos. Esta sensación es absolutamente subjetiva, esto es, sólo reside en el interior del organismo y debajo de la piel. Sin el entendimiento tendríamos conciencia de estas gradaciones sólo como si fuesen modificaciones particulares y variadas de nuestra sensación en el ojo, las cuales no tendrían ningún parecido con la figura, posición, proximidad o distancia de las cosas que están fuera de nosotros. Pues lo que en la visión es obra de la *sensación* es solamente una variada afección de la retina, muy parecida al aspecto de una paleta manchada de muchos colores; y nada más que esto quedaría en la conciencia de aquel al que, delante de un rico y dilatado panorama, se le pudiese privar repentinamente del entendimiento, acaso por paralización del cerebro, y, sin embargo, se le dejase la mera sensación: pues ésta era la materia bruta de la cual el entendimiento forjó luego aquella intuición.

El hecho de que el entendimiento pueda forjar un mundo visible tan inagotablemente rico y variado sacándolo de una materia tan limitada como la claridad, obscuridad y color, por una función tan sencilla como es la atribución de un efecto a una causa, con ayuda de la forma intuitiva del espacio, que le es propia, estriba en primer lugar en la ayuda que aquí la misma sensación suministra. Y ésta consiste en que primera-

mente la retina, como superficie, es susceptible de una yuxtaposición de impresiones diversas; en segundo lugar, en que la luz se propaga siempre en línea recta, y también en el ojo se refracta de manera rectilínea, y, finalmente, en que la retina posee la capacidad de sentir inmediatamente la dirección en que es herida por la luz, cosa que sólo se explica por el hecho de que los rayos de luz penetran en el espesor de la retina. Con esto se obtiene que la mera impresión indique ya la dirección de su causa, y así apunta directamente al lugar del objeto que emite o refleja la luz. Naturalmente, el paso a este objeto como causa supone ya el conocimiento de la relación causal, como también de las leyes del espacio: ambas son el equipo del *intelecto*, el cual, también aquí, de la mera sensación tiene que crear la intuición. Queremos ahora considerar más de cerca el procedimiento que él sigue.

Lo primero que hace es enderezar la impresión del objeto, que hiere la retina en forma invertida, esto es, lo de abajo arriba. Tal inversión originaria nace, como es sabido, de que cada punto del objeto visible propaga sus rayos en línea recta en todas direcciones, de modo que los rayos que provienen de la extremidad superior se cruzan en la estrecha abertura de la pupila con los que vienen de la extremidad inferior, por lo cual éstos llegan arriba, y aquéllos, abajo; los de la derecha, a la izquierda, y los de la izquierda, a la derecha. El aparato refractor del ojo, o sea *humor aqueus, lens et corpus vitreum*, sirve sólo para concentrar los rayos de luz que parten del objeto, de modo que encuentren sitio en el pequeño espacio de la retina. Por tanto, si la visión consistiera en una mera sensación, percibiríamos la impresión del objeto invertida, porque así la recibimos; pero la percibiríamos además como algo que está en el interior del ojo, porque no pasaríamos más allá de la sensación. Pero

lo que sucede en realidad es que aparece en el acto el entendimiento, con su ley de causalidad, refiere el efecto recibido a su causa, toma de la sensación el dato de la dirección con que vino el rayo de luz, recorre la dirección hacia atrás sobre ambas líneas, hasta encontrar la causa; por eso el cruce se hace ahora en sentido inverso, de lo que se sigue que la causa se presenta afuera, como objeto en el espacio, en posición derecha, esto es, en la posición en que despide los rayos, no en la posición en que los rayos alcanzan la retina (véase fig. 1). —La pura intelectualidad del asunto, con exclusión de todas las demás razones, especialmente las fisiológicas, la confirma el que si un hombre pone su

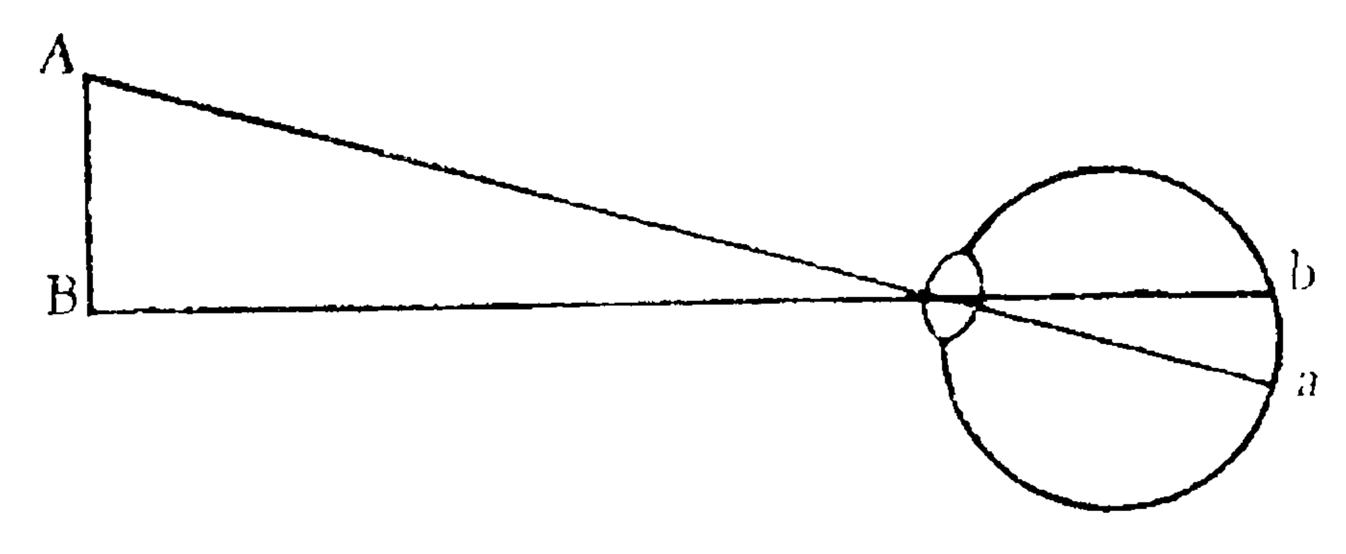


FIG. 1

cabeza entre las piernas, o se tumba en una cuesta cabeza abajo, las cosas no se ven invertidas, sino perperfectamente derechas, si bien la parte de la retina que ordinariamente es alcanzada por la extremidad inferior de las cosas lo es ahora por la extremidad superior, de modo que todo se ha invertido, menos el entendimiento.

Lo segundo que realiza el entendimiento para transformar la sensación en intuición es hacer una vista simple de lo que ha sido sentido dos veces; pues cada ojo de suyo recibe una impresión del objeto, e incluso en dirección algo diferente, y, sin embargo, el objeto

se nos representa como único; lo cual sólo puede suceder en el entendimiento. El proceso por el cual se opera esto es el siguiente. Nuestros ojos están en posición paralela solamente si miramos a lo lejos, es decir, a más de 200 pies; en otro caso, dirigimos ambos al objeto que observamos, y esto les hace converger, y las dos líneas tiradas desde cada ojo al punto exactamente fijado del objeto forman en él un ángulo, el *ángulo óptico*, y las líneas se llaman *ejes ópticos*. Estas líneas van a herir en el centro de cada retina, cuando el objeto está perfectamente delante de nosotros; por tanto, en dos *puntos correspondientes* de los dos ojos. Pero el entendimiento que, como tal, sólo busca la *causa*, conoce en seguida que si bien la impresión es doble, parte de un *único* punto *exterior*, por tanto, que sólo tiene *una* causa; por consiguiente, represéntase esta causa como objeto y como objeto simple. Pues todo lo que nosotros intuimos lo intuimos como *causa*, y como causa de efecto recibido; por tanto, *en el entendimiento*. Pero como no vemos sólo un punto, sino una superficie considerable del objeto con los dos ojos, representándonosla, sin embargo, sencilla y no doble, tenemos que ampliar un poco la explicación dada. Los puntos situados a los lados del vértice del ángulo óptico proyectan sus rayos, no precisamente en el punto medio de cada retina, sino a los lados de este centro; sin embargo, en los dos ojos, estos rayos terminan en el mismo lado de cada retina, por ejemplo, a la izquierda. De esta suerte, los lugares heridos por dichos rayos son *simétricamente correspondientes*, como sucedía con los centros de la retina: son lugares homónimos. El entendimiento aprende pronto a conocerlos, y extiende también a ellos la susomentada regla de su concepción causal, refiriendo, no sólo los rayos que hieren el punto central de cada retina, sino los rayos que van a herir los restantes lugares *simé-*

tricamente correspondientes de las dos retinas, a un solo y mismo punto emisor del objeto, intuyendo así todos estos puntos, y, por tanto, el objeto entero, no doble, sino sencillo. Es de notar ahora que el lado exterior de una retina no corresponde con el lado exterior de la otra, ni el interior con el interior, sino que el lado derecho de la retina derecha corresponde con

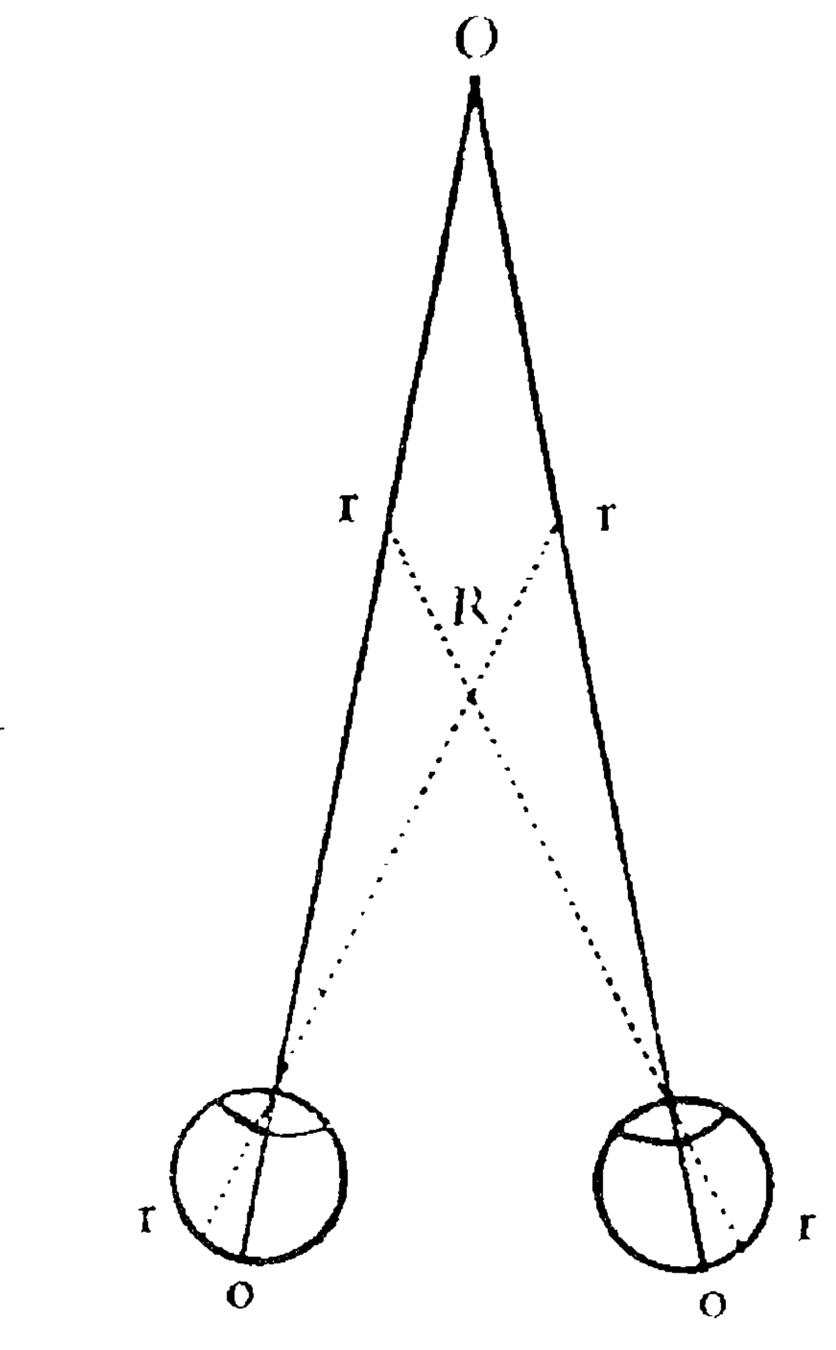


FIG. 2

el lado derecho de la otra, y así sucesivamente; por lo que el asunto no hay que entenderlo en sentido fisiológico, sino en sentido geométrico. Claras y numerosas figuras explicativas de estos fenómenos y de los demás relacionados con ellos se encuentran en la *Optics* de Robert Smith, y en parte en la traducción

alemana de Kaestner, de 1755. Yo he dado en la figura 2 sólo *una*, que realmente se refiere a un caso especial, que mencionaré luego, pero que también puede explicar todo el asunto si se prescinde del punto R. Según esto, nosotros dirigimos ambos ojos siempre uniformemente sobre el objeto, para recibir en los lugares simétricamente correspondientes de las dos retinas los rayos que parten de los mismos puntos. Cuando movemos los ojos hacia un lado, hacia arriba, hacia abajo y en todas direcciones, el punto del objeto que antes hería el punto central de cada retina hiere ahora cada vez otro distinto, pero invariablemente en ambos ojos un lugar homónimo correlativo con el del otro ojo. Cuando examinamos un objeto (*perlustrare*), dejamos a los ojos deslizarse aquí y allá para poner en contacto sucesivamente cada punto del mismo con el centro de la retina, que es el que ve de un modo más claro, esto es, palpamos el objeto con los ojos. De aquí se colige que el ver sencillos los objetos con los dos ojos es como el palpar un cuerpo con los diez dedos: cada uno de éstos percibe una impresión diferente y de diferente dirección; pero el entendimiento conoce todas estas impresiones como provinientes de un solo cuerpo, cuya figura y magnitud aprehende conforme a ellas y construye en el espacio. Sobre esto se funda el hecho de que un ciego pueda ser escultor, como lo fue, desde los cinco años, el famoso José Kleinhaus[3], muerto el año 1853 en el Tirol. Pues la

---

[3] Informa sobre este escultor la *Frankfurter Konversationsblatt*, de 22 de julio de 1853: En Nauders (Tirol) falleció, el 10 de julio, el escultor ciego José Kleinhaus. Privado de la vista desde los cinco años a consecuencia de la viruela, el muchacho se entretenía y tallaba por aburrimiento. Prugg le dio instrucción y figuras para imitar, y a los doce años el muchacho esculpió un Cristo de tamaño natural. En el taller del escultor Nissl, en Fügen, aprovechó mucho en poco tiempo, y por sus buenas disposiciones y su talento llegó a ser más adelante el

intuición se produce siempre por el entendimiento; no importa de qué sentido recibe los datos.

Ahora bien, así como cuando yo toco una bola con dos dedos cruzados, creo en seguida que toco dos bolas, porque mi entendimiento, que remonta a la causa y que la construye de conformidad con las leyes del espacio, presuponiendo que los dedos ocupan su posición natural, debe necesariamente atribuir dos superficies de la bola, que se encuentran al mismo tiempo en contacto con los lados exteriores del dedo corazón y del índice, a dos bolas diferentes; del mismo modo un objeto visto me parecerá doble cuando mis ojos, por no convergir igualmente, ya no cierran el ángulo óptico en *un* punto de este objeto, sino que cada ojo lo mira con un ángulo diferente, es decir, cuando yo bizco. Porque entonces no son ya los lugares simétricamente correspondientes, que mi entendimiento ha aprendido a conocer por una continua experiencia, los que son heridos en las dos retinas por los rayos que parten de *un* mismo punto del objeto, sino lugares enteramente diferentes que, cuando los ojos se encuentran en una posición simétrica, sólo podrían ser afectados por cuerpos diferentes: de ahí que vea yo *dos* objetos; porque la intuición se verifica por el entendimiento y en el entendimiento. —Lo mismo sucederá, sin bizcar los ojos, a saber, cuando dos objetos están delante de mí a distancias desiguales, y miro fijamente al que está más lejos, cerrando por eso el ángulo óptico en él: pues ahora los rayos que proceden del objeto más próximo hieren lugares que no se corresponden simétricamente en ambas retinas, por lo que mi entendi-

---

conocido escultor ciego. Sus trabajos de diverso género son muy numerosos: sólo sus Cristos llegan a cuatrocientos, y en ellos se revela su maestría, a pesar de su ceguera. Hizo otras muchas obras de valor, y hace dos meses el busto del emperador Francisco José, que ha sido enviado a Viena.

miento los atribuirá a dos objetos, esto es, yo veré el objeto más cercano doble (véase fig. 2). Si, por el contrario, yo cierro el ángulo óptico en el objeto más cercano y miro éste fijamente, entonces, por la misma razón, el objeto más alejado me parecerá doble. Para comprobar esto puede colocarse un lapicero a unos dos pies de los ojos, y mirar alternativamente ora a él, ora a un objeto colocado más atrás.

Pero lo más bonito es que se puede también hacer el experimento inverso, de suerte que teniendo delante de ambos ojos abiertos dos objetos reales, colocados en línea recta y cerca, se ve solamente *uno;* lo cual demuestra, del modo más contundente, que la intuición no consiste de ninguna manera en la sensación de los sentidos, sino que se opera por un acto del entendimiento. Únanse dos tubos de cartón de unas 8 pulgadas de largo y de 1 ½ de diámetro, enteramente paralelos, a manera de un anteojo binocular, y sujétese ante el orificio de los dos una moneda de tamaño conveniente. Si ahora se mira por el otro extremo de los tubos aplicándolo a los ojos, sólo se percibirá *una sola* moneda rodeada de *un solo* tubo. Pues ambos ojos, forzados por los tubos a una posición enteramente paralela, son heridos de modo totalmente uniforme por ambas monedas precisamente en el centro de la retina y en lugares circundantes de este centro que se corresponden simétricamente entre sí; y entonces el entendimiento, presuponiendo la posición convergente de los ejes oculares, que para los objetos cercanos suele ser la habitual, e incluso la necesaria, admite un solo objeto como causa de la luz así reflejada, esto es, admite que sólo vemos *una* cosa: tan inmediata es la aprehensión causal del entendimiento.

No hay espacio para refutar aquí una por una las explicaciones fisiológicas que se han intentado de la visión sencilla. Pero su falsedad resulta de las siguien-

tes consideraciones: 1) Si el proceso estribase en una conexión orgánica, los lugares mutuamente correspondientes de ambas retinas, y de los cuales depende, como se ha demostrado, la visión sencilla, deberían ser homónimos en sentido *orgánico*: pero solamente lo son, como ya se ha dicho, en sentido *geométrico*. Pues orgánicamente se corresponden los dos ángulos visuales interiores y los dos exteriores, y todo conforme a esto; por el contrario, para conseguir el efecto de la visión sencilla corresponde el lado derecho de la retina derecha con el lado derecho de la retina izquierda, etc.; como de los fenómenos mencionados se colige irrefutablemente. Por lo mismo que el proceso es intelectual, los animales más inteligentes, a saber, los mamíferos superiores, y luego las aves de rapiña, especialmente los mochuelos y otras más, tienen colocados los ojos de manera que puedan dirigir los dos ejes de los mismos hacia *un* solo punto. 2) La hipótesis sentada primeramente por Newton (*Optics*, query 15th) de la confluencia o cruzamiento parcial de los dos nervios ópticos antes de entrar en el cerebro es falsa, siquiera sea porque entonces la visión doble en el estrabismo sería imposible; además, ya Vesalio y Caesalpino adujeron casos de anatomía en los cuales no había ninguna juntura, ni siquiera contacto, de los nervios ópticos, y sin embargo no por eso los sujetos habían dejado de ver sencillos los objetos. Finalmente, contra esa juntura de las impresiones habla el hecho de que, si cerrando bien el ojo derecho se mira el sol con el ojo izquierdo, se tendrá después una imagen deslumbradora que perdurará sólo en el ojo izquierdo, nunca en el derecho, o viceversa.

El tercer medio de que se vale el entendimiento para transformar la sensación en intuición consiste en construir cuerpos con las meras superficies obtenidas hasta aquí, esto es, en añadir la tercera dimensión.

Esto lo hace juzgando causalmente acerca de la extensión de los cuerpos en esta tercera dimensión, en el espacio que le es conocido *a priori*, con arreglo al género de impresión que los cuerpos ejercen sobre el ojo y de las gradaciones de luz y de sombra. Pues, en efecto, a pesar de que los cuerpos ocupan tres dimensiones en el espacio, sólo pueden actuar sobre el ojo con dos dimensiones: la sensación de la vista es, a consecuencia de la naturaleza del órgano, sólo planimétrica y no es estereométrica. Todo lo que hay de estereométrico en la intuición es añadido por el entendimiento: sus únicos datos para ello son la dirección en que el ojo recibe la impresión, los límites de la impresión, y las gradaciones de lo claro y lo obscuro, que indican inmediatamente sus causas, y con lo que nosotros conocemos si lo que tenemos delante es, por ejemplo, un disco o una bola. También esta operación del entendimiento es, a semejanza de las anteriores, tan inmediata y rápida, que a la conciencia no llega de ella más que el resultado. Por eso el dibujo de proyección es un problema tan difícil, que se resuelve sólo por principios matemáticos y debe aprenderse primero, aunque lo que tiene que hacer no es otra cosa que la exposición de la sensación del ver, de la manera como se presenta en cuanto dato para esta tercera operación del entendimiento, o sea, del ver en su mera extensión planimétrica, a cuyas *dos* únicas dimensiones dadas, junto a todos los datos ya dichos que hay en ellas, el entendimiento añade la tercera, tanto cuando contempla un dibujo como cuando contempla la realidad. Un dibujo de este género es, en efecto, una escritura como la que se compone con caracteres de imprenta: todos la saben leer y pocos la saben escribir; porque nuestro entendimiento intuitivo sólo aprehende el efecto para construir la causa a partir de él, dejando de tener en cuenta este

cuando ha conseguido aquélla. Por eso reconocemos instantáneamente una silla en todas sus posibles posiciones y situaciones, pero dibujarla en una de estas posiciones es obra del arte, arte que da de lado esta tercera operación del entendimiento, a fin de ofrecer al espectador nada más que los datos para que él mismo la ponga en ejecución. Ésta es, como ya hemos dicho, el arte del dibujo de proyección; pero, en el sentido más amplio, constituye la pintura toda. El cuadro presenta líneas trazadas según las reglas de la perspectiva; lugares claros y obscuros, con arreglo al efecto de la luz y de la sombra; por último, manchas de color cuya cualidad e intensidad han sido enseñadas por la experiencia. El espectador descifra esto, asignando a los mismos efectos las causas acostumbradas. El arte del pintor consiste, pues, en saber retener con circunspección los datos de la sensación de la vista según existen *antes* de esta tercera operación del entendimiento; mientras que nosotros los tiramos en cuanto hemos hecho de ellos el uso indicado, sin conservarlos en nuestra memoria. Aprenderemos a conocer todavía con más exactitud la tercera operación del entendimiento aquí considerada si pasamos ahora a una cuarta, que, por su gran afinidad con ella, servirá para dilucidarla.

Esta cuarta operación del entendimiento consiste en el conocimiento de la distancia del objeto respecto de nosotros, pero ésta no es otra que la tercera dimensión, de la que se hablaba arriba. La sensación nos suministra, en efecto, según lo dicho, la *dirección* en que están los objetos; pero no su *distancia,* ni, por tanto, el *lugar* que ocupan. La distancia tiene que ser, pues, averiguada por el *entendimiento,* y por consiguiente resultar de meras determinaciones *causales.* De éstas la principal es el *ángulo visual* bajo el cual se representa el objeto; sin embargo, este ángulo es

ambiguo y no puede decidir nada por sí solo. Es como una palabra de dos significados: hay que inferir del contexto el significado de que se trata. Pues con igual ángulo visual puede un objeto ser pequeño y próximo, o grande y lejano. Sólo cuando su tamaño nos es ya conocido por otra vía podemos conocer su distancia por medio del ángulo visual; pero también a la inversa, cuando su distancia nos es ya conocida por otra vía, podemos conocer su tamaño. En la disminución del ángulo visual a consecuencia de la distancia estriba la perspectiva lineal, cuyos principios se pueden aquí deducir fácilmente. Pues como nuestro poder visual alcanza en todas direcciones la misma distancia, lo vemos todo como si fuera una esfera vacía en cuyo centro estuviera el ojo. En primer lugar, esta esfera tiene una multitud infinita de secciones circulares en todas direcciones, y los ángulos, cuya medida es dada por las divisiones de estos círculos, son los ángulos visuales posibles. En segundo lugar, esta esfera será más grande o más pequeña según nosotros supongamos su radio más largo o más corto: por eso la podremos pensar también como compuesta de una multitud infinita de esferas vacías, concéntricas y transparentes. Como todos los radios divergen, estas esferas vacías concéntricas, a medida que están más lejos de nosotros, serán más grandes, y con ellas crecerán los grados de sus secciones circulares, y, por consiguiente, el verdadero tamaño de los objetos que ocupan estos grados. Estos objetos serán más grandes o más pequeños según ocupen una porción igual (por ejemplo, 10°) de una esfera vacía más grande o más pequeña, mientras permanece en los dos casos el mismo ángulo visual, por lo que deja sin decidir si su objeto ocupa 10° de una esfera de dos leguas o de diez pies de diámetro. A la inversa, si el tamaño de este objeto está fijado, decrecerá el número de grados que ocupa a medida

que la esfera vacía en que lo colocamos está más lejos de nosotros, y es por eso más grande; por tanto en igual medida todos sus límites se encogen. De aquí se deduce la regla fundamental de toda perspectiva: pues como, según lo dicho, los objetos y sus intervalos deben disminuir en proporción constante con la distancia, y esto produce un encogimiento de sus límites, el resultado será que, según vaya creciendo la distancia, todo lo que está encima de nosotros bajará, todo lo que está debajo de nosotros subirá, y lo que está a los lados se aproximará. Así, teniendo ante nosotros una serie ininterrumpida de objetos que forman visiblemente un conjunto concatenado, podremos, por medio de esta gradual convergencia de todas las líneas, esto es, por medio de la perspectiva lineal, reconocer verdaderamente su distancia. Al contrario, por el mero ángulo visual, aislado, no podemos hacerlo, sino que entonces el entendimiento tiene que llamar siempre en su auxilio a otro dato, el cual sirve, por decirlo así, de comentario al ángulo visual, indicando de manera más determinada la parte que la distancia desempeña en este ángulo. Tales datos son principalmente cuatro, que ya indicaré más adelante. En virtud de ellos acontece, incluso cuando nos falta la perspectiva lineal, que si bien un hombre que está a 100 pies de distancia de mí me aparece bajo un ángulo visual 24 veces más pequeño que si estuviera a 2 pies, yo, sin embargo, en la mayor parte de los casos, podré en seguida aprehender correctamente su tamaño; todo lo cual demuestra una vez más que la intuición es intelectual, y no meramente sensitiva. —Una especial e interesante prueba justificativa en favor del fundamento asignado aquí a la perspectiva lineal, así como también en favor de la intelectualidad de la intuición en general, es la siguiente: si yo, después de contemplar largo rato un objeto coloreado, de contorno determinado, por ejem-

plo, una cruz roja, tengo en mi ojo su espectro cromático fisiológico, esto es, una cruz verde, ésta me parecerá tanto más grande cuanto más lejos se halle la superficie en la cual la localizo, y tanto más pequeña cuanto más cerca esté. Pues el espectro mismo ocupa una determinada e invariable parte de mi retina: el lugar excitado anteriormente por la cruz roja; crea, por consiguiente —en cuanto esta impresión es proyectada hacia afuera, o sea, es aprehendida como efecto de un objeto exterior—, un ángulo visual del mismo objeto, ángulo dado de una vez para siempre, por ejemplo, de 2°; si traslado ahora (en este caso en que todo comentario al ángulo visual falta) el espectro a una superficie lejana, con la cual inevitablemente lo identifico —en cuanto él pertenece al efecto de dicha superficie—, entonces los 2° lo serán de una esfera lejana, y por tanto muy grande, que lo recibe, y por eso la cruz será grande; al contrario, si proyecto el espectro sobre un objeto próximo, ocupará 2° de una esfera pequeña, y por consiguiente la cruz será pequeña. En ambos casos la intuición se manifiesta perfectamente objetiva, igual a la de un objeto exterior, justificando así, por partir de un origen completamente subjetivo (el espectro, excitado de modo enteramente diferente), la intelectualidad de toda intuición objetiva. —Sobre este hecho (que recuerdo viva y minuciosamente haber advertido por primera vez en el año 1815), encontramos en las *Comptes rendues* de 2 de agosto de 1858 un artículo de Séguin, en donde pone sobre el tapete el asunto, como si se tratara de un descubrimiento, y da torcidas y bobas explicaciones sobre el mismo. Los *illustres confrères* amontonan en toda ocasión experimento sobre experimento, y cuanto más complicado mejor. ¡Sólo *expérience!*, es su divisa; pero es harto raro encontrar un poco de reflexión justa y sincera

sobre los fenómenos observados. *Expérience, expérience!*, y luego boba nadería.

A los datos subsidiarios susomentados, que suministran el comentario a un ángulo visual dado, pertenecen, en primer término, las *mutationes oculi internae,* en virtud de las cuales el ojo acomoda su aparato refractor óptico a las diversas distancias mediante aumento o disminución de la refracción. Sin embargo, no está aún bien determinado en qué consistan estas variaciones fisiológicamente. Se ha intentado explicarlas por el aumento de la convexidad, ora de la *cornea,* ora de la *lens;* pero la teoría más reciente, en su esencia ya formulada por Keplero, y según la cual la lente retrocede para mirar los objetos distantes y se adelanta para mirar los que están cerca y así acentúa su convexidad por presión lateral, me parece la más probable, pues, según ella, el proceso sería del todo análogo al mecanismo de los gemelos de teatro. Dicha teoría se encuentra expuesta por menudo en la disertación de A. Hueck, *El Movimiento del Cristalino,* 1841. En todo caso, nosotros tenemos, si no una percepción clara de tales mutaciones internas del ojo, al menos cierta sensación, y la utilizamos inmediatamente para la evaluación de la distancia. Ahora bien, como dichas mutaciones sólo sirven para hacer posible la visión perfectamente clara a una distancia comprendida aproximadamente entre 7 pulgadas y 16 pies, el dato indicado sólo es aplicable por el entendimiento dentro de esta distancia.

Al contrario, más allá de estos límites halla aplicación el segundo dato, a saber, el *ángulo óptico,* formado por los dos ejes de los ojos y ya explicado arriba a propósito de la visión sencilla. Es claro que este ángulo será más pequeño cuanto más lejos esté situado el objeto, y más grande cuanto más cerca se halla éste. Esta distinta dirección de los ojos, uno respecto del

otro, no se da sin cierta ligera sensación, pero que no llega a la conciencia sino cuando el entendimiento la usa como dato para su apreciación intuitiva de la distancia. Este dato permite conocer, no sólo la distancia, sino también el *lugar* exacto del objeto, mediante el paralaje de los ojos, que consiste en que cada uno de los ojos ve el objeto en una dirección ligeramente diferente, por lo cual el objeto parece moverse de su sitio cuando se cierra un ojo. De ahí que, con un ojo cerrado, no se pueda fácilmente despabilar una vela, porque dicho dato falta. Pero cuando el objeto está situado a 200 pies o más lejos, los ojos se dirigen paralelamente, por lo que el ángulo óptico desaparece por completo; por tanto, este dato sólo es válido dentro de los límites de la distancia dicha.

Más allá de estos límites viene en auxilio del entendimiento la *perspectiva aérea*, que le anuncia una mayor distancia por el apagamiento progresivo de todos los colores, por la aparición del azul físico ante todos los objetos obscuros (con arreglo a la teoría de los colores de Goethe, perfectamente verdadera y justa), y por la esfumación de los contornos. Este dato es en Italia, a causa de la gran transparencia del aire, extremadamente débil; de ahí que nos induzca fácilmente a engaño: por ejemplo, Tívoli, visto desde Frascati, parece muy cercano. Al contrario, en la niebla, que es un acrecentamiento anormal de este dato, todos los objetos nos parecen más grandes, porque el entendimiento los supone más lejanos.

Finalmente nos queda la estimación de la distancia por medio del tamaño, conocido intuitivamente, de los objetos interpuestos, como campos, ríos, bosques, etc. Ésta sólo se da cuando forman una conexión ininterrumpida, por tanto sólo es aplicable a los objetos terrestres, no a los celestes. En general, estamos más ejercitados a usarla en dirección horizontal que en

dirección perpendicular; de ahí que la esfera sobre una torre de 200 pies de altura nos parezca mucho más pequeña que si está en el suelo, a 200 pies de nosotros, porque aquí evaluamos la distancia con más justeza. Cada vez que tengamos a la vista hombres colocados de tal manera que lo situado entre ellos y nosotros quede en gran parte oculto, nos parecerán sorprendentemente pequeños.

En parte a este último modo de estimación, en cuanto es aplicable sólo a los objetos terrestres y en dirección horizontal, y en parte al modo de estimación conforme a la perspectiva aérea, que se encuentra en el mismo caso, hay que atribuir que nuestro entendimiento intuitivo tenga en la dirección del horizonte los objetos por más alejados y por tanto más grandes que en la dirección vertical. De ahí proviene que la luna parezca mucho más grande en el horizonte que en su punto de culminación, siendo así que su ángulo visual, medido con exactitud, y, por tanto, la imagen que ella proyecta en el ojo, no es más grande una vez que otra; como también que la bóveda celeste nos parezca achatada, esto es, más extensa en sentido horizontal que en sentido perpendicular. Entrambos fenómenos son por eso puramente intelectuales o cerebrales, no ópticos o sensitivos. La objeción de que la luna también en su punto culminante puede estar nublada, y, sin embargo, no nos parece más grande, se refuta teniendo en cuenta que tampoco a esta altura se nos aparece roja, porque el enturbiamiento es producido por vapores más espesos, y, por tanto, es de especie diferente al producido por la perspectiva aérea; como también porque según lo dicho, esta estimación sólo la empleamos en la dirección horizontal, y no en la perpendicular, mientras en esta posición entran todavía otros correctivos. Se cuenta que Saussure, estando en el Montblanc, vio salir la luna de tan gran

tamaño, que no la conoció y se desmayó de susto.

Por el contrario, en la estimación aislada, hecha por medio del ángulo visual únicamente, es decir, del tamaño por la distancia y de la distancia por el tamaño, estriba el efecto del telescopio y de la lupa; porque los otros cuatro medios suplementarios de estimación están aquí excluidos. El telescopio agranda realmente los objetos, pero parece que no hace sino acercarlos; porque el tamaño de los objetos nos es conocido empíricamente, y nos explicamos su aparente aumento de tamaño por una menor distancia; así, una casa, vista por el telescopio, no parece 10 veces más grande, sino 10 veces más cercana. La lupa, por el contrario, no agranda realmente, sino que nos hace posible aproximar el objeto al ojo como no lo podríamos hacer sin su auxilio, y nos parece del tamaño que tendría visto a tal proximidad sin lupa. La escasa convexidad de la *lens* y de la *cornea* no nos permite una perfecta visión en una proximidad mayor de 8 a 10 pulgadas del ojo; pero si la convexidad de la lupa, reemplazando la del ojo, aumenta la refracción, nos permite obtener una imagen clara aun a la distancia de ½ pulgada. El objeto visto a tal proximidad y con su correspondiente tamaño lo traslada nuestro entendimiento a la distancia natural de la visión clara, esto es, a 8-10 pulgadas del ojo, y estima entonces su tamaño con arreglo a esta distancia, bajo el ángulo visual dado.

He declarado tan por menudo todo este proceso de la visión, para demostrar palmaria e irrefutablemente que la actividad del *entendimiento* es en él predominante, pues, aprehendiendo toda mutación como *efecto* y relacionándola con una causa, sobre la base de las intuiciones fundamentales apriorísticas del espacio y del tiempo, realiza el fenómeno cerebral del mundo objetivo, para lo cual la sensación de los sentidos no le suministra más que algunos datos. Y ciertamente el

entendimiento consuma este trabajo sólo por medio de su propia forma, que es la ley de causalidad, y, por tanto, de una manera completamente inmediata e intuitiva, sin ayuda de la reflexión, es decir, del conocimiento abstracto, hecho de conceptos y palabras, que son el material del conocimiento *secundario*, esto es, del *pensar*, y, por consiguiente, de la razón.

Esta independencia del conocimiento del entendimiento respecto de la razón y de su ayuda se evidencia también por el hecho de que cuando alguna vez el entendimiento asigna a unos efectos dados una causa falsa y la intuye directamente, de donde nace la *falsa apariencia*, la razón puede conocer rectamente la verdad del asunto *in abstracto*, pero no puede ayudar al entendimiento, sino que, a pesar de su mejor conocimiento, subsiste la falsa apariencia. De este género de apariencias son, por ejemplo, los fenómenos de doble visión y de doble tacto, ya estudiados arriba, consecuencia de una dislocación de los órganos de los sentidos respecto de su posición normal; del mismo modo lo es el ya mencionado mayor tamaño aparente de la luna en el horizonte; asimismo lo es la imagen, que en el foco de un espejo cóncavo se presenta como un cuerpo sólido, suspendido en el espacio; el relieve de la pintura, que nos parece real; el movimiento de la orilla del río o del puente en que estamos colocados, cuando pasa un barco; las altas montañas, que nos parecen más próximas de lo que realmente están, a causa de la falta de perspectiva aérea, y que es una consecuencia de la mayor limpieza de la atmósfera en que residen sus altas cimas; y cien cosas parecidas, en todas las cuales el entendimiento presupone la causa acostumbrada que le es familiar y la intuye en seguida, si bien la razón, por otra vía, ha averiguado la verdad del asunto, pero no puede hacer nada para ir en auxilio del entendimiento intuitivo, el cual es inaccesible a

sus enseñanzas, por haberla precedido en su conocimiento, lo que hace que subsista la falsa *apariencia*, o sea, el engaño del entendimiento, aunque sea evitado el *error*, esto es, el engaño de la razón. —Lo que es conocido rectamente por el *entendimiento* es la *realidad;* lo que es conocido rectamente por la *razón* es la *verdad*, esto es, un juicio que tiene una razón: lo opuesto a la realidad es la *apariencia* (lo falsamente intuido); lo opuesto a la verdad es el *error* (lo falsamente pensado).

Aunque la parte puramente formal de la intuición empírica, es decir, la ley de causalidad juntamente con el espacio y el tiempo, reside *a priori* en el intelecto, la aplicación de la misma a los datos empíricos no se da de una vez, sino que el intelecto la obtiene sólo por medio de ejercicio y de experiencia. De ahí proviene que los niños recién nacidos, aunque reciben la impresión de la luz y de los colores, no aprehenden realmente los objetos ni se puede decir que ven, sino que a lo largo de las primeras semanas están sumidos en una especie de estupor, que se pierde en cuanto el entendimiento empieza a ejercer su función sobre los datos de los sentidos, mayormente los del tacto y la vista, con lo que el mundo objetivo entra poco a poco en su conciencia. Esta entrada se va conociendo claramente en que su mirada se hace inteligente y en alguna intencionalidad de sus movimientos, especialmente cuando dan a entender por primera vez, mediante sonrisa afectuosa, que conocen a quienes les cuidan. Se puede observar también que, durante largo tiempo, experimentan con la vista y el tacto, para perfeccionar su aprehensión de los objetos bajo diferente iluminación, dirección y distancia, haciendo un estudio silencioso, pero serio, hasta que llegan a aprehender todas las operaciones del entendimiento descritas arriba, concernientes a la visión. Con todo, es mucho más claro

comprobar este aprendizaje en los ciegos de nacimiento que por una operación recobran la vista, pues éstos hacen el relato de sus percepciones. Desde el ciego de Cheselden, que se hizo famoso (y cuyo relato originario se halla en las *Philosophical Transactions*, vol. 35), el hecho se ha repetido con frecuencia; y se ha confirmado siempre que estas gentes, que han alcanzado tardíamente el uso de la vista, ven, sin duda, la luz, los colores y los contornos al poco rato de la operación, pero no tienen aún intuición objetiva de los objetos; pues su entendimiento debe antes aprender a aplicar su ley de la causalidad a los datos de los sentidos, nuevos para él, y a sus mutaciones. Cuando el ciego de Cheselden vio por primera vez su aposento, con los objetos que en él había, no distinguía allí nada, sino que sólo tenía una impresión total, como de un todo formado de una sola pieza: la tuvo por una superficie lisa, diversamente coloreada. No se le ocurrió distinguir cosas separadas, distribuidas unas detrás de otras a distancias diferentes. En estos casos de ciegos curados, el tacto, al que las cosas son ya conocidas, tiene que hacérselas conocer a la vista, y, por así decir, presentárselas e introducirlas. Al comienzo no tienen de ningún modo juicio alguno de las distancias, sino que echan mano a todo. Uno de ellos no podía creer, cuando vio su casa desde fuera, que todos los grandes aposentos tuvieran que caber en una cosa tan pequeña. Otro estaba muy alegre cuando, varias semanas después de la operación, hizo el descubrimiento de que los grabados de las paredes representaban toda clase de objetos. En la *Morgenblatt*, de 23 de octubre de 1817, se encuentra la noticia de un ciego de nacimiento, que recibió la vista a los diecisiete años. Tuvo que aprender primero el intuir intelectual, pero no reconocía con la vista los objetos apreciados antes por el tacto, tomaba las cabras por hombres, etc. El tacto tuvo que hacer

conocer primero a la vista cada uno de los objetos. Tampoco tenía juicio alguno acerca de las distancias de los objetos vistos, sino que echaba mano a todo. —Franz dice en su libro *The Eye: A Treatise on the Art of preserving this Organ in healthy Condition, and of improving the Sight* (Londres, Churchill, 1839), pp. 34-36:

> *A definite idea of distance, as well as of form and size, is only obtained by sight and touch, and by reflecting on the impressions made on both senses; but for this purpose we must take into account the muscular motion and voluntary locomotion of the individual. —Gaspar Hauser*[4]*, in a detailed account of his own experience in this respect states, that upon his first liberation from confinement whenever he looked through the window upon external objects, such as the street, garden, etc., it appeared to him as if there were a shutter quite close to his eye, and covered with confused colours of all kinds, in which he could recognise or distinguish nothing singly. He says farther, that he did not convince himself till after some time during his walks out of doors, that what had at first appeared to him as a shutter of various colours, as well as many other objects, were in reality very different things; and that at lenght the shutter disappeared, and he saw and recognized all things, in their just proportions. Persons born blind who obtain their sight by an operation in later years only, sometimes imagine that all objects touch their eyes, and lie so near to them that they are afraid of stumbling against them; sometimes they leap towards the moon, supposing that they can lay hold of it; at other times they run after the clouds moving along the sky, in order to catch them, or commit other such extravagancies... Since ideas are gained by reflection upon sensation, it is further necessary in all cases, in order that an accurate idea of*

---

[4] Feuerbach, *Gaspar Hauser - Ejemplo de un crimen contra la vida moral de un hombre,* Anspach, 1832, p. 79, etc.

> *objects may be formed from the sense of sight, that the powers of the mind should be unimpaired, and undisturbed in their exercise. A proof of this is afforded in the instance related by Haslam*[5], *of a boy who had no defect of sight, but was weak in understanding, and who in his seventh year was unable to estimate the distances of objects, especially as to height; he would extend his hand frequently towards a nail on the ceiling, or towards the moon, to catch it. It is therefore the judgement which corrects and makes clear this idea, or perception of visible objects.*

La intelectualidad de la intuición expuesta aquí recibe confirmación fisiológica de Flourens, *De la Vie et de l'intelligence* (Deuxième édition, Paris, Garnier Frères, 1858). En la p. 49, bajo el epígrafe: *Opposition entre les tubercules et les lobes cérébraux,* dice Flourens:

> *Il faut faire une grande distinction entre les sens et l'intelligence. L'ablation d'un tubercule détermine la perte de la* SENSATION, *du* SENS *de la vue; la rétine devient insensible, l'iris devient immobile. L'ablation d'un lobe cérébral laisse la* SENSATION, *le* SENS, *la* SENSIBILITÉ *de la rétine, la* MOBILITÉ *de l'iris; elle ne détruit que la* PERCEPTION *seule. Dans un cas, c'est un fait* SENSORIEL, *et, dans l'autre, un fait* CÉRÉBRAL; *dans un cas, c'est la perte du* SENS; *dans l'autre, c'est la perte de la* PERCEPTION. *La distinction des perceptions et des sensations est encore un grand résultat; et il est démontré aux yeux. Il y a deux moyens de faire perdre la visión par l'encéphale: 1.º, par les tubercules, c'est la perte du sens, de la sensation; 2.º, par les lobes, c'est la perte de la perception, de l'intelligence. La sensibilité n'est donc pas l'intelligence, penser n'est donc pas sentir; et voilà toute une philosophie*

---

[5] Haslam's, *Observations on Madness and Melancholy*, 2.ª ed., p. 192.

> *renversée. L'idée n'est donc pas la sensation; et voilà encore une autre preuve du vice radical de cette philosophie.*

Más adelante dice Flourens, en la p. 77, bajo el epígrafe *Séparation de la sensibilité et de la perception*:

> *Il y a une de mes expériences qui sépare nettement la* SENSIBILITÉ *de la* PERCEPTION. *Quand on enlève le* CERVEAU PROPREMENT *dit* (LOBES OU HÉMISPHÈRES CÉRÉBRAUX) *à un animal, l'animal perd la vue. Mais, par rapport à l'oeil, rien n'est changé: les objets continuent à se peindre sur la rétine; l'*IRIS *reste contractile, le* NERF OPTIQUE *sensible, parfaitement sensible. Et cependant l'animal ne voit plus; il n'y a plus* VISION, *quoique tout ce qui est* SENSATION *subsiste; il n'y a plus* VISION, *parce qu'il n'y a plus* PERCEPTION. *Le* PERCEVOIR, *et non le* SENTIR, *est donc le premier élément de l'*INTELLIGENCE. *La* PERCEPTION *est partie de l'*INTELLIGENCE, *car elle se perd avec l'*INTELLIGENCE, *et par l'ablation du même organe, les* LOBES *ou* HÉMISPHÈRES CÉRÉBRAUX; *et la* SENSIBILITÉ *n'en est point partie, puisqu'elle subsiste après la perte de l'*INTELLIGENCE *et de l'ablation des* LOBES *ou* HÉMISPHÈRES.

Que la intelectualidad de la intuición en general había ya sido vista profundamente por los antiguos lo atestigua el célebre verso del viejo filósofo Epicarmo:

> Νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει· τ' ἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά.
>
> (*Mens videt, mens audit; caetera surda et coeca*).

Plutarco, que lo cita (*De solert. animal.*, c. 3), añade:

> ὡς τοῦ περὶ τὰ ὄμματα καὶ ὦτα πάθους, ἄν μὴ παρῇ τὸ φρονοῦν, αἴσθησιν οὐ ποιοῦντος
>
> (*quia affectio oculorum et aurium nullum affert sensum, intelligentia absente*),

y dice poco antes:

> Στράτωνος τοῦ φυσικοῦ λόγος ἐστιν, ἀποδεικνύων ὡς οὐδ' αἰσθάνεισθαι τὸ παράπαν ἄνευ τοῦ νοεῖν ὑπάρχει
>
> (*Stratonis physici exstat ratiocinatio, quae «sine intelligentia sentiri omnino nihil posse» demonstrat*).

Pero poco después dice:

> ὅθεν ἀνάγκη, πᾶσιν, οἷς τὸ αἰσθάνεσθαι, καὶ τὸ νοεῖν ὑπάρχειν, εἰ τῷ νοεῖν αἰσθάνεσθαι πεφύκαμεν
>
> (*quare necesse est, omnia, quae sentiunt, etiam intelligere, siquidem intelligendo demum sentiamus*).

Con esto habría que relacionar un verso del mismo Epicarmo, que cita Diógenes Laercio (III, 16):

> Εὔμαιε, τὸ σοφόν ἐστιν οὐ καθ' ἓν μόνον,
> ἀλλ' ὅσσα περ ζῇ, πάντα καὶ γνώμαν ἔχει.
>
> (*Eumaee, sapientia non uni tantum competit,*
> *sed quaecunque vivunt etiam intellectum habent*).

También Porficio (*de abstinentia,* III, 21) se esfuerza en demostrar por menudo que todos los animales tienen entendimiento.

Que esto es así resulta necesariamente de la intelectualidad de la intuición. Todos los animales, hasta el más bajo, deben tener entendimiento, esto es, conocimiento de la ley de causalidad, siquiera sea en diferente grado de finura y claridad; pero siempre, por lo menos, tanto cuanto es exigido para la intuición por medio de sus sentidos, pues sensación sin entendimiento sería no sólo un inútil, sino un cruel don de la naturaleza. El entendimiento de los animales superiores no será puesto en duda por nadie que no carezca de él. Pero también se evidencia a veces de modo innegable que su conocimiento de la causalidad es *a priori,* y no

producto del hábito de ver que un hecho sigue a otro. Un perro cachorro no se tira desde una mesa al suelo, porque anticipa el efecto. Poco tiempo atrás hice poner en las ventanas de mi alcoba unas largas cortinas hasta el suelo, de esas que, tirando de un cordón, se separan por el medio hacia los lados; y cuando tiré del cordón por primera vez, una mañana al levantarme, advertí con sorpresa que mi inteligentísimo perro de aguas estaba maravillado, y buscaba con la vista arriba y a los lados la causa del fenómeno, es decir, buscaba la mutación que él *a priori* sabía que tenía que haber precedido a este nuevo estado de cosas: lo mismo se repitió aún a la mañana siguiente. —Pero también los animales inferiores, hasta el pólipo acuático, desprovisto de órganos sensoriales separados, cuando camina de hoja en hoja sobre su planta acuática para llegar a la luz más clara, agarrándose con los tentáculos, tiene percepción, y, por consiguiente, entendimiento.

Y el entendimiento del hombre, que nosotros distinguimos claramente de la razón del hombre, se diferencia de estos entendimientos inferiores sólo en el grado; mientras que todos los escalones intermedios los ocupan los diferentes animales brutos, cuyas especies superiores, como el mono, el elefante, el perro, nos asombran por su entendimiento. Pero siempre e invariablemente la misión del entendimiento consiste en la aprehensión inmediata de las relaciones de causalidad; primero, como ya se ha dicho, entre nuestro propio cuerpo y los demás, de donde procede la intuición objetiva; luego, de las relaciones entre estos cuerpos intuidos objetivamente, donde la relación de causalidad aparece, como ya hemos visto en el § anterior, en tres diferentes formas, a saber: como causa, como excitante y como motivo, de las cuales proceden todos los movimientos del mundo, que solamente el entendimiento entiende. Ahora bien, si de estas tres formas son las

causas, en el sentido estricto, las que el entendimiento investiga, entonces crea la mecánica, la astronomía, la física, la química, e inventa máquinas para provecho y para destrucción; pero todos sus descubrimientos reposan, en última instancia, en una aprehensión intuitiva inmediata de la relación causal. Pues ésta es la única forma y función del entendimiento, en modo alguno el complicado engranaje de las doce categorías kantianas, cuya invalidez he demostrado ya. —Todo entender es una aprehensión inmediata, y por eso intuitiva, de la conexión causal, aunque debe ser al instante puesta en conceptos abstractos, para ser fijada. De ahí que calcular no sea entender y no proporcione ninguna inteligencia de las cosas. Ésta se obtiene sólo por la vía de la intuición, gracias al conocimiento recto de la causalidad y de la construcción *geométrica* del proceso; como Euler logró hacerlo mejor que nadie, porque entendió las cosas desde su principio. Al contrario, el cálculo se refiere a puros conceptos abstractos de cantidades, cuyas relaciones recíprocas establece. Por ellas no adquiere la menor inteligencia de un proceso físico. Pues para ésta se requiere la aprehensión *intuitiva* de las relaciones espaciales por medio de las cuales obran las causas. El cálculo determina la cuantía y el tamaño, y por eso es indispensable para la *praxis*. Hasta se puede decir: *cuando empieza el cálculo, cesa el entender*. Pues un cerebro ocupado con números es, mientras cuenta, totalmente extraño a la conexión causal y a la construcción geométrica del proceso físico; está encerrado en meros conceptos numéricos abstractos. El resultado no dirá nunca otra cosa más que el *cuánto*, nunca el *qué*. Con *l'expérience et le calcul*, ese estribillo de los físicos franceses, no tenemos bastante. —Por otra parte, si el hilo conductor del entendimiento son los *excitantes*, logra hacer fisiología de las plantas y de los animales, terapéutica y

toxicología. En fin, si el entendimiento se lanza a la *motivación*, entonces, ora la utilizará sólo teóricamente, como hilo conductor para dar alcance a la moral, el derecho, la historia, la política, y también a la poesía dramática y épica; ora se servirá de ella de un modo práctico: ya sea simplemente para domesticar a los animales, ya sea incluso para hacer bailar a los hombres al son que él les toque, tras descubrir en cada marioneta el hilito con que se la puede mover a capricho Respecto de la función que aquí desempeña el entendimiento, es lo mismo que aplique la gravedad de los cuerpos a las máquinas por medio de la mecánica, con tanto acierto que el efecto aparece regularmente en el tiempo calculado, dócil a los designios del hombre, o que ponga en juego para sus propios fines las inclinaciones comunes o individuales de los seres humanos. En este empleo práctico el entendimiento se llama prudencia, y si envuelve engaño de los demás hombres, astucia; si se emplea para fines insignificantes, maña; y si se ejercita en el perjuicio de los demás, taimería. Cuando se emplea sólo en sentido teórico, se llama simplemente *entendimiento;* pero, en más alto grado, también se llama agudeza, visión profunda (*Einsicht*), sagacidad, penetración; su defecto se denomina estupidez, tontería, necedad, etc. Estos grados del entendimiento, sobremanera diferentes, son nativos y no pueden ser adquiridos, si bien el ejercicio y el conocimiento del material son requeridos siempre para un uso correcto, como ya hemos visto a propósito de su primer empleo, esto es, de la intuición empírica. Razón, la tiene cualquier tonto: dénsele las premisas, y él obtendrá la conclusión. Pero el entendimiento suministra el conocimiento *primario*, por consiguiente, el intuitivo, y aquí están las diferencias. Según esto, el núcleo de todo gran descubrimiento, como asimismo de todo plan histórico mundial, es el producto de un

feliz momento, en el cual, por circunstancias interiores y exteriores favorables, se iluminan de pronto ante el entendimiento series causales complicadas, o causas ocultas de fenómenos vistos mil veces, o caminos obscuros nunca hollados.

Por las anteriores explicaciones de los procesos del tacto y de la vista queda demostrado irrefutablemente que la intuición empírica es en lo esencial la obra del *entendimiento*, al cual los sentidos sólo suministran el material, en total muy pobre, que hay en sus sensaciones; así que *él* es el artista que plasma la obra, *ellos* los operarios que le presentan el material. Pero su procedimiento no consiste en otra cosa que en pasar de los efectos dados a sus causas, las cuales, precisamente por esto, se nos presentan como objetos en el espacio. El presupuesto para ello es la ley de causalidad, que por lo mismo debe ser aportada por el propio entendimiento, pues de ninguna manera puede venir a él de fuera. Pero si esta ley es la primera condición para toda intuición empírica, y ésta la forma en que toda experiencia exterior se nos presenta, ¿cómo podría ser sacada de la experiencia, de la cual es ella misma presuposición esencial? —Precisamente porque no lo puede, y por haber suprimido la filosofía de Locke toda aprioridad, negaba Hume toda realidad al concepto de la causalidad. Y ya mencionaba éste (en el 7.º de sus *Essays on Human Understanding*) dos falsas hipótesis, que se han repetido en estos días: una, que la acción de la voluntad sobre los miembros del cuerpo, y la otra, que la resistencia que los cuerpos oponen a nuestra presión, son el origen y el prototipo del concepto de la causalidad. Hume negó ambas cosas a su manera y en su contexto. Pero yo sostengo: entre el acto de la voluntad y la acción del cuerpo no hay ninguna conexión causal, sino que entrambas son inmediatamente una y la misma cosa, que es percibida

doblemente: una vez en la conciencia de uno mismo, o sentido íntimo, como acto de la voluntad, y al mismo tiempo en la intuición exterior y espacial del cerebro, como acción del cuerpo (véase *El Mundo como Voluntad y Representación,* 3.ª ed., t. II, p. 41). La segunda hipótesis es falsa: lo primero, porque, como ya se ha indicado arriba detenidamente, una mera sensación del tacto no produce ninguna intuición objetiva, y mucho menos el concepto de causalidad: nunca puede surgir éste sólo del sentimiento de un esfuerzo corporal impedido, que con frecuencia aparece aún sin causa exterior; y lo segundo, porque nuestra acción de oprimir un objeto exterior, debiendo tener un motivo, presupone la percepción del mismo, y ésta a su vez el conocimiento de la causalidad. —Pero la independencia del concepto de la causalidad respecto de toda experiencia sólo podía ser demostrada a fondo cuando hubiera sido probada la dependencia de toda experiencia, en su entera posibilidad, respecto de él: que es lo que hice yo arriba. En el § 23 demostraré que la prueba de Kant, establecida con el mismo designio, es falsa.

También aquí es de advertir que Kant, o no ha visto la intervención que padece la intuición empírica por obra de la ley de causalidad, ley sabida por nosotros antes de toda experiencia, o ha eludido dicha intervención deliberadamente, porque no cuadraba con sus propósitos. En la *Crítica de la Razón Pura* aparece la relación entre la causalidad y la intuición, no en la doctrina de los elementos, sino en otro lugar donde no se esperaría encontrarla, a saber, en el capítulo sobre los paralogismos de la razón pura, y precisamente en la crítica al cuarto paralogismo de la psicología transcendental, en la primera edición solamente, pp. 367 y ss. Y que asigne dicho lugar a la cuestión, indica que, en el examen de aquella relación, siempre

ha tenido en cuenta sólo el paso del fenómeno a la cosa en sí, y no el origen de la intuición misma. De acuerdo con esto dice allí que la existencia de un objeto real fuera de nosotros no se da directamente en la percepción, sino que puede ser añadida por el pensamiento como causa exterior, y, por tanto, puede ser inferida. Pero quien hace esto es a sus ojos un realista transcendental, y, por consiguiente, sigue un mal camino. Pues bajo el nombre de «objeto exterior» entiende Kant aquí ya la cosa en sí. Al contrario, el idealista transcendental se atiene a la percepción de algo empíricamente real, esto es, existente fuera de nosotros en el espacio, sin necesidad de inferir una causa de esta percepción para darle realidad. La *percepción* es así, para Kant, algo enteramente inmediato, que se lleva a cabo sin la ayuda del nexo de causalidad, y, por tanto, del entendimiento: la identifica directamente con la sensación. Confírmalo, entre otros pasajes, el lugar de la p. 371, en que dice:

> Con respecto a la realidad de los objetos exteriores, me es tan poco necesario... (*Ich habe, in Absicht auf die Wirklichkeit äusserer Gegenstände, eben so wenig nöthig...*), etc.,

como también el de la p. 372:

> Se puede en verdad conceder que... (*Man kann zwar einräumen, dass...*), etc.

De estos pasajes se deduce claramente que para él la *percepción* de las cosas exteriores en el espacio es previa a todo empleo de la ley de causalidad, por tanto ésta no entra en aquélla como elemento y condición de la misma: la mera sensación de los sentidos es para él inmediatamente percepción. Sólo cuando uno pregunta por aquello que, entendido en sentido *transcen-*

dental, puede existir *fuera de nosotros,* esto es, pregunta por la cosa en sí, se hace cuestión de la causalidad en lo tocante a la intuición. Kant presupone que la ley de causalidad existe y es posible sólo en la reflexión, esto es, en el conocimiento conceptual abstracto, claro, y no sospechó siquiera que la aplicación de la misma *precede a toda reflexión,* lo que es la verdad del caso, especialmente en la intuición empírica de los sentidos, que sin ella no podría realizarse, como demuestra irrefutablemente mi análisis anterior. De ahí que Kant deba dejar sin ninguna explicación el origen de la intuición empírica: según él, es dada como por un milagro, es mero asunto de los sentidos, coincide, por tanto, con la sensación. Yo desearía que el atento lector recorriese por sí mismo los citados pasajes de Kant, para que se le evidenciase cuánto más justa es mi concepción de toda esta contextura y de su procedencia. Esta visión kantiana, sumamente defectuosa, ha perdurado desde entonces en la literatura filosófica, porque nadie ha osado tocarla, y yo he sido el primero que ha tenido que despejar el terreno, cosa necesaria para poner luz en el mecanismo de nuestro conocimiento.

Por lo demás, la visión fundamental idealista, sentada por Kant, nada ha perdido absolutamente con mi rectificación: más bien ha ganado, en cuanto en mi teoría la exigencia de la ley de causalidad es absorbida y consumida por la intuición empírica, que es su producto, y no puede hacérsela valer en la cuestión completamente transcendente acerca de la cosa en sí. Repasando mi teoría de la intuición empírica, expuesta arriba, encontraremos que el primer dato de la misma, esto es, la sensación de los sentidos, es algo completamente subjetivo, es un proceso dentro del organismo, pues acontece bajo la piel. Que estas sensaciones de los órganos de los sentidos, aun admitiendo que pro-

ceden de causas exteriores, no tienen ninguna semejanza con la naturaleza de éstas (el azúcar no la tiene con lo dulce, ni la rosa con el rojo), ya lo demostró minuciosa y fundamentalmente Locke. Pero que dichas sensaciones deben tener una causa exterior estriba en una ley cuyo origen se halla, como puede ser demostrado, en nuestro cerebro; por consiguiente, no menos subjetiva que la misma sensación. Además el *tiempo*, primera condición de la posibilidad de toda *mutación*, por tanto, también de aquella con ocasión de la cual puede aparecer la aplicación del concepto de causalidad, así como también el *espacio*, que es lo que hace posible la proyección al exterior de una causa, que se manifiesta luego como objeto, es, como Kant ha expuesto con seguridad, una forma subjetiva del intelecto. Según esto, los elementos todos de la intuición empírica están en nosotros, y no encontramos en ella ninguna indicación segura de algo que sea a secas diferente de nosotros, esto es, una cosa en sí. —Pero es más: bajo el concepto de *materia* pensamos aquello que queda en los cuerpos cuando los despojamos de sus formas y de todas sus cualidades específicas, y que por eso debe ser en todos los cuerpos una y la misma. Pero estas formas y cualidades específicas que hemos quitado no son otra cosa que el *modo de acción* particular y específicamente determinado de los cuerpos, que es lo que constituye precisamente su diferencia. De aquí que si damos de lado esto, sólo quedará la *mera acción en general*, el puro obrar como tal, esto es, la causalidad misma, pensada objetivamente, —o, lo que es lo mismo, el reflejo de nuestro propio entendimiento, la imagen proyectada al exterior de su única función, y la materia es enteramente pura causalidad; su esencia es la acción en general (véase *El Mundo como Voluntad y Representación*, t. I, § 4, p. 9, y t. II, pp. 48-49 [3.ª ed., I, 10, y II, 52, 53]). Por

esto la pura materia no se puede intuir, sino sólo pensar: es lo añadido por el pensamiento a toda realidad como su fundamento. Pues pura causalidad, mera acción, sin un determinado modo de acción, no puede darse intuitivamente, por lo que no se presenta a la experiencia. —De esta suerte la materia es sólo el correlato objetivo del entendimiento puro, es decir, causalidad en general y nada más; así como el entendimiento es inmediato conocimiento de causa y efecto en general, y nada más. Por eso otra vez la ley de causalidad no puede encontrar ninguna aplicación sobre la materia misma, es decir, la materia no puede ni nacer ni perecer, sino que es y permanece. Pues como todo cambio de los accidentes (formas y cualidades), es decir, toda aparición y desaparición sólo acontece en virtud de la causalidad, y la materia misma es la pura causalidad como tal, objetivamente considerada, no puede ejercer sobre ella misma su poder, como el ojo puede verlo todo, menos a sí mismo. Ahora bien: como «substancia» es idéntico a materia, se puede decir: *substancia* es la *acción* considerada *in abstracto; accidente,* la especial manera de la acción, la acción *in concreto.* —Éstos son, pues, los resultados a que llega el verdadero idealismo, es decir, el transcendental. En mi obra capital he demostrado que no podemos llegar a la cosa en sí, es decir, a lo que existe en general fuera de la representación, por el camino de la representación misma, sino que debemos tomar un camino del todo diferente, que pasando por el interior de las cosas nos abra la fortaleza, por así decir, mediante una traición.

Pero sería una broma pesada y no otra cosa el que alguien quisiera acaso comparar y aun identificar el honrado y profundo análisis dado aquí de la intuición empírica en sus elementos, que resultan ser todos subjetivos, con las algebraicas ecuaciones de Fichte entre

el *yo* y el *no-yo;* con sus sofísticas pseudodemostraciones, que necesitan el velo de la incomprensibilidad, y hasta del absurdo, para engañar al lector; con sus explicaciones acerca de cómo el *yo* saca de sí mismo el *no-yo;* en una palabra, con todos esos embelecos del *Vacío de la Ciencia* *. Yo protesto contra cualquier afinidad con ese Fichte, como pública y expresamente protestó Kant, en un anuncio *ad hoc* inserto en la *Gaceta Literaria* de Jena (Kant, *Declaración sobre la «Doctrina de la Ciencia»*, de Fichte, en *«Intelligenzblatt der Jena'schen Litteratur-Zeitung»*, 1799, n.º 109.) Aunque los hegelianos y otros ignorantes por el estilo hablen de una filosofía kantiano-fichtiana, sólo hay una filosofía kantiana y una charlatanería fichtiana; —ésta es la verdadera situación de hecho, y seguirá siéndolo, a pesar de todos los preconizadores de lo malo y despreciadores de lo bueno, más abundantes en la patria alemana que en ninguna otra nación.

§ 22. Del objeto inmediato

Son, pues, las sensaciones de los sentidos del cuerpo las que suministran los datos para la aplicación absolutamente primera de la ley de causalidad, de que nace la intuición de esta clase de objetos, que por eso obtiene su esencia y existencia sólo en virtud de la función del entendimiento y del ejercicio en que se manifiesta.

En la primera edición de esta obra llamé al cuerpo orgánico *objeto inmediato*, en cuanto es el punto de partida, es decir, el intermediario para la intuición de

* *Wissenschaftsleere*, «Vacío de la Ciencia», parodia del título de la obra de Fichte *Wissenschaftslehre*, «Doctrina de la Ciencia», que suena lo mismo en alemán. (*N. del T.*)

todos los demás objetos. Sin embargo, esa expresión no puede valer más que muy impropiamente. Pues si bien la percepción de sus sensaciones es enteramente inmediata, no por ello el cuerpo se presenta él a sí mismo como objeto, sino que hasta ahí todo sigue siendo subjetivo, es decir, sensación. De ésta proviene ciertamente la intuición de los demás objetos como causas de tales sensaciones, causas que se nos presentan como objetos; pero el cuerpo mismo no se presenta de esta manera, pues no suministra aún a la conciencia más que meras sensaciones. Objetivamente, es decir, en cuanto objeto, es conocido *mediatamente*, presentándose en el entendimiento o en el cerebro (que es lo mismo) al igual que todos los demás objetos, como causa reconocida de un efecto dado subjetivamente, y precisamente así se presenta *objetivamente;* lo cual puede suceder solamente si sus partes obran sobre sus propios sentidos: así el ojo ve el cuerpo, la mano lo toca, etc., y de estos datos el cerebro o entendimiento construye su figura y manera de ser en el espacio como uno de tantos objetos. —La presencia inmediata de las representaciones de esta clase en la conciencia depende, según esto, del lugar que ocupan en el encadenamiento de causas y efectos que lo vincula todo, con relación al cuerpo correspondiente del sujeto que lo conoce todo.

§ 23. Refutación de la demostración dada por Kant acerca de la aprioridad del concepto de causalidad

La exposición de la universal validez de la ley de causalidad para toda experiencia, su aprioridad, y su consiguiente limitación a la posibilidad de la experiencia, es objeto capital de la *Crítica de la Razón Pura.* Sin embargo, yo no puedo estar de acuerdo con la

demostración que allí se hace de la aprioridad del principio. Esta demostración es en lo esencial la siguiente:

> La síntesis de lo diverso, necesaria en todo conocimiento empírico, operada por medio de la imaginación, da la sucesión, pero una sucesión aún no determinada: es decir, deja indeterminado cuál de los dos estados percibidos precede al otro, no sólo en mi imaginación, sino en el objeto. El orden determinado de esta sucesión, por el cual la percepción se convierte en experiencia, es decir, justifica juicios objetivamente válidos, sólo penetra mediante el concepto puro intelectual de causa y efecto. De este modo, el principio fundamental de la relación causal es la condición de la posibilidad de la experiencia, y como tal nos es dado *a priori* (Véase *Crítica de la Razón Pura,* 1.ª ed., p. 201; 5.ª ed., p. 246).

Según esto, el orden de sucesión de las mutaciones de los objetos reales debe ser conocido como objetivo, ante todo, por medio de la causalidad de los mismos. Kant repite y explica esta afirmación en la *Crítica de la Razón Pura,* especialmente en su «segunda analogía de la experiencia» (1.ª ed., p. 189, y más completamente en la 5.ª ed., p. 232), y luego como conclusión de su «tercera analogía», pasajes cuya relectura ruego a todo el que quiera comprender bien lo que sigue. Afirma allí, por todas partes, que la *objetividad de la sucesión de representaciones,* la cual define como su conformidad con la sucesión de los objetos reales, nos es conocida solamente por la regla mediante la cual se suceden unos a otros, esto es, por la ley de causalidad; afirma que por parte de mi sola percepción la relación objetiva de los fenómenos que se suceden unos a otros queda enteramente indeterminada, pues entonces yo percibo meramente la serie de mis representaciones, pero la serie en mi aprehensión no autoriza a ningún juicio acerca de la serie en el objeto si mi juicio no se apoya en la ley de causalidad; además, en mi apre-

hensión yo podría hacer discurrir la sucesión de percepciones en orden inverso, puesto que no hay nada que la determine objetivamente. Para explicar esta afirmación, aduce el ejemplo de una casa cuyas partes él puede considerar en cualquier orden de sucesión, por ejemplo, de arriba abajo o de abajo arriba, por lo que la determinación de la sucesión sería meramente subjetiva y no se fundaría en ningún objeto, por depender de su albedrío. Y como contraposición, propone la percepción de un barco que descendiera por un río, al cual lo percibiría primero arriba y sucesivamente siempre más abajo en el curso del río, la cual percepción de la sucesión de los lugares del barco él no la puede variar; de ahí Kant deduce la serie subjetiva de su aprehensión de la serie subjetiva del fenómeno, a la cual por esto llama un *acontecimiento*. Yo afirmo, por el contrario, que *los dos casos no son distintos; que ambos constituyen acontecimientos,* cuyo conocimiento es objetivo, es decir, un conocimiento de mutaciones de objetos reales, que son conocidos como tales por el sujeto. *Ambos son las mutaciones de posición de dos cuerpos entre sí.* En el primer caso, uno de ellos es el propio cuerpo del observador, y, por cierto, sólo una parte del mismo, a saber, el ojo, y el otro, la casa, respecto de cuyas partes la posición del ojo varía sucesivamente. En el segundo caso, varía el barco su posición con respecto al río; por tanto, también se trata de mutación de posición entre dos cuerpos. Ambos son acontecimientos: la única diferencia es que en el primer caso la mutación procede del propio cuerpo del observador, cuyas sensaciones son por cierto el punto de partida de todas las percepciones del mismo, y que no por esto deja de ser un objeto entre los demás objetos, y, por tanto, está sometido a las leyes de este mundo objetivo corporal. El movimiento de su cuerpo según su voluntad es para él, en cuanto se

comporta como puro cognoscente, nada más que un hecho percibido empíricamente. El orden de sucesión de la mutación podría invertirse en el segundo caso tanto como en el primero, si el espectador tuviese fuerza para hacer que el barco marchase hacia atrás, como lo ha tenido para mover su ojo en una dirección contrapuesta a la primera. Pues de que la sucesión de las percepciones de las partes de la casa dependa de su albedrío quiere deducir Kant que no es objetiva ni es un acontecimiento. Pero el movimiento de su ojo en la dirección del tejado al sótano es un acontecimiento, y el opuesto, desde el sótano al tejado, lo es también, tanto como puede serlo la marcha del barco. No hay aquí ninguna diferencia, como tampoco hay diferencia en lo que toca a ser o no ser acontecimiento, si yo paso delante de un pelotón de soldados o el pelotón pasa delante de mí: ambos son acontecimientos. Si yo, desde la orilla de un río, miro un barco que pasa muy cerca de ella, pronto me parecerá que la orilla se mueve conmigo y que el barco está quieto: en este caso yerro sobre la causa de la relativa mudanza de posición, puesto que atribuyo el movimiento a un falso objeto; pero a pesar de eso yo conozco la sucesión real de las posiciones relativas de mi cuerpo respecto del barco objetiva y rectamente. Kant, en el caso expuesto por él, no hubiera creído encontrar una diferencia si hubiera reparado en que su cuerpo es un objeto entre objetos, y que la sucesión de sus intuiciones empíricas depende de la sucesión de las impresiones producidas por otros objetos sobre su cuerpo, y que por consiguiente es objetiva, es decir, se verifica entre objetos, y tiene lugar *inmediatamente* (si no también mediatamente) con independencia del albedrío del sujeto, por lo que puede muy bien ser conocida sin que los objetos que obran *successive* sobre su cuerpo tengan entre sí un enlace causal.

Kant dice: el tiempo no puede ser percibido; por tanto empíricamente no se puede percibir ninguna sucesión de representaciones como objetiva, esto es, no se las puede distinguir como mutaciones de fenómenos frente a las mutaciones de representaciones meramente subjetivas. Sólo por la ley de causalidad, que es una regla según la cual los estados se suceden unos a otros, se puede conocer la objetividad de una mutación. Y el resultado de su afirmación sería que nosotros no percibimos ninguna serie en el tiempo como objetiva, con excepción de la de causa y efecto, y que toda otra serie de fenómenos percibida por nosotros es determinada así y no de otra manera sólo por nuestro albedrío. Contra todo esto debo yo alegar que los fenómenos se pueden *seguir unos a otros sin resultar unos de otros.* Y esto de ningún modo hace daño a la ley de causalidad. Pues sigue siendo cierto que toda mutación es efecto de otra mutación anterior, puesto que ello consta *a priori;* pero una mutación puede seguir, no sólo a aquella causa que es propiamente la suya, sino a todas las demás que coexisten con ella, y con las cuales, sin embargo, no está ligada por ningún enlace causal. Dicha mutación será percibida por mí, no en la sucesión de la serie de las causas, sino en otra completamente diferente, pero que no por eso es menos objetiva, y se distingue mucho de una sucesión subjetiva dependiente de mi albedrío, por ejemplo, la de las imágenes de mi fantasía. La sucesión en el tiempo de acontecimientos que no están en relación causal es precisamente lo que se llama *casualidad* (*Zufall*), palabra que se origina del convenir o coincidir (*Zusammentreffen, Zusammenfallen*) de cosas inconexas: lo mismo que τὸ συμβεβηκός, de συμβαίνειν (véase Arist., *Anal. Post.*, I, 4). Salgo del portal de mi casa y cae una teja, que me hiere; entre la caída de la teja y mi salida no hay relación causal alguna, pero, sin embargo, la

sucesión, el hecho de que mi salida preceda a la caída de la teja, es algo determinado objetivamente en mi aprehensión, y no subjetivamente por mi albedrío, que de lo contrario habría, sin duda alguna, invertido la sucesión. Igualmente, la sucesión de los sonidos en una pieza de música es una sucesión determinada objetiva, y no subjetivamente, por mí, el oyente; pero ¿quién dirá que los sonidos de la música se suceden según la ley de causa y efecto? Incluso la sucesión del día y de la noche es conocida como objetiva por nosotros, sin duda alguna; pero no se conciben mutuamente como causa y efecto, y sobre su común causa la gente estuvo en un error hasta Copérnico, sin que por eso el recto conocimiento de su sucesión haya padecido nada. Con esto, dicho sea de paso, queda también refutada la hipótesis de Hume, puesto que la serie del día y de la noche, la más antigua y menos sujeta a excepción, no ha inducido a nadie, en virtud del hábito, a tener el uno por causa y la otra por efecto.

Kant dice en otro lugar que una representación muestra realidad objetiva (lo que significa, presumo, que es diferente de meros fantasmas) sólo cuando conocemos su conexión necesaria y sometida a una regla (la ley causal) con otras representaciones, y su lugar en un determinado orden de la relación temporal de nuestras representaciones. Pero ¡de cuán pocas representaciones conocemos nosotros el lugar que la ley de causalidad les asigna en la serie de causas y efectos! Y, sin embargo, siempre podemos distinguir lo objetivo de lo subjetivo, objetos reales de fantasmas. En el sueño, como el cerebro está aislado del sistema nervioso periférico, y, por tanto, de las impresiones exteriores, no podemos hacer esa distinción; de ahí que mientras soñamos tengamos por objetos reales los fantasmas, y sólo al despertar, es decir, cuando vuelven a entrar en juego los nervios sensitivos y con ellos el

mundo exterior en la conciencia, conocemos el error, aunque también en el sueño, mientras no es interrumpido, la ley de causalidad ejerce su derecho; sólo que a menudo le es sugerido un material imposible. Casi podría uno creer que Kant, en el pasaje aludido, ha estado bajo el influjo de Leibniz, a pesar de ser tan opuesto a éste en toda su filosofía; si se repara en que hay declaraciones parecidísimas en los *Nouveaux essais sur l'entendement* (liv. IV, ch. II, § 14) de Leibniz, por ejemplo:

> *La vérité des choses sensibles ne consiste que dans la liaison des phénomènes, qui doit avoir sa raison, et c'est ce qui les distingue des songes... Le vrai Critérion, en matière des objects des sens, est la liaison des phénomènes, qui garantit les vérités de fait, à l'égard des choses sensibles hors de nous.*

En toda esta demostración de la aprioridad y necesidad de la ley de causalidad, fundada en que sólo por su mediación conocemos la objetiva sucesión de las mutaciones, y que en este sentido sería la condición de toda experiencia, Kant ha caído manifiestamente en un error extrañísimo y tan palpable, que sólo se puede explicar como una consecuencia de su inmersión en la parte apriorística de nuestro conocimiento, que le ha hecho perder de vista lo que hubiera sabido ver cualquiera. La única demostración correcta de la aprioridad de la ley de causalidad es la dada por mí en el § 21. Este carácter *a priori* se nos confirma a cada instante por la inquebrantable certeza con que cada uno de nosotros espera de la experiencia que ella se realizará en todos los casos de acuerdo con esta ley, es decir, la aprioridad es confirmada por la apodicticidad que atribuimos a esta ley, y que difiere de toda otra certeza basada en la inducción, por ejemplo, la de las leyes naturales, conocidas empíricamente; di-

fiere, digo, por el hecho de que nos es imposible ni siquiera pensar que la mencionada ley pueda tener una excepción en alguna parte del mundo de la experiencia. Podemos *pensar,* por ejemplo, que la ley de la gravedad deje de obrar una vez, pero no que esto acontezca sin una causa.

Kant, en su demostración, ha caído en la falta opuesta a la de Hume. Éste, en efecto, explicaba todo resultar por mero seguir. Kant, por el contrario, quiere que no haya más seguir que el resultar. Sin duda, únicamente el entendimiento puro puede concebir el *resultar,* pero no está más capacitado para concebir el mero *seguir* que para concebir la diferencia entre derecha e izquierda, la cual, como el seguir, únicamente puede ser aprehendida por la sensibilidad pura. Verdad es que la serie de acontecimientos en el tiempo puede ser conocida empíricamente (lo cual niega Kant en otro lugar) tan bien como pueda serlo la juxtaposición de las cosas en el espacio. Pero la manera conforme a la cual algo *sigue* a otra cosa en el tiempo en general es tan poco explicable como la manera según la cual algo *resulta* de otra cosa: aquel conocimiento es dado y condicionado por la sensibilidad pura; éste, por el entendimiento puro. Pero Kant, al declarar que la sucesión objetiva de los fenómenos sólo es cognoscible por el hilo de la causalidad, cae en la misma falta que reprocha a Leibniz (*Crítica de la Razón Pura,* 1.ª ed., p. 275, y 5.ª ed., p. 331), cuando dice «que él intelectualiza las formas de la sensibilidad». —He aquí ahora mi parecer sobre la sucesión. De la forma del tiempo, perteneciente a la sensibilidad pura, sacamos el conocimiento de la mera *posibilidad* de la sucesión. La sucesión de los objetos reales, cuya forma es el tiempo, la conocemos empíricamente, y, por eso, como *real.* Pero la *necesidad* de una sucesión de dos estados, esto es, de una mutación, sólo la conocemos por el entendi-

miento, mediante la ley de causalidad; y que tengamos nosotros el concepto de la necesidad de una sucesión, es incluso ya una prueba de que la ley de causalidad no es nada conocido empíricamente, sino algo que nos es dado *a priori*. El principio de razón suficiente, en general, es expresión de la forma fundamental, que reside en lo más íntimo de nuestra facultad cognoscitiva, de una conexión necesaria de todos nuestros objetos, representaciones: es la forma común de todas las representaciones y el único origen del concepto de *necesidad*, que no tiene otro verdadero contenido ni otra justificación que la de la aparición de la consecuencia cuando se ha puesto la razón de ella. Que en la clase de representaciones que ahora consideramos, donde aquel principio se presenta como ley de causalidad, este principio determine la serie en el tiempo, procede de que el tiempo es la forma de estas representaciones; y por eso la conexión necesaria aquí aparece como regla de sucesión. En otras formas del principio de razón suficiente, la conexión necesaria, que exige por doquier, nos aparece en otra forma que el tiempo, y, por eso, no como sucesión, pero conserva siempre el carácter de una conexión necesaria; por donde se revela la identidad del principio de razón suficiente en todas sus formas, o, mejor, la unidad de la raíz de todas las leyes, cuya expresión es dicho principio.

Si la afirmación de Kant impugnada fuese cierta, conoceríamos la *realidad* de la sucesión sólo por su *necesidad*. Esto presupondría un entendimiento que pudiera abarcar todas las filas de causas y efectos a la vez y, por tanto, omnisciente. Kant ha atribuido lo imposible al entendimiento solamente para tener que recurrir menos a la sensibilidad.

¿Cómo se podría concordar la afirmación de Kant, según la cual la objetividad de la sucesión es conocida

únicamente por la necesidad con que el efecto resulta de la causa, con aquella otra (*Crítica de la Razón Pura,* 1.ª ed., p. 203, y 5.ª ed., p. 249) de que el criterio empírico para decidir cuál de dos estados es causa y cuál efecto sólo es la sucesión? ¿Quién no ve aquí el círculo vicioso más manifiesto?

Si la objetividad de la sucesión fuera conocida meramente por la causalidad, sólo se la podría pensar como tal, y no sería más que causalidad. Pues si fuera otra cosa, tendría también otras notas distintivas por las que podría ser conocida, cosa que Kant niega. Por consiguiente, si Kant tuviese razón, no se podría decir: «Este estado es efecto de aquél, por eso le sigue», sino que «seguir» y «ser efecto» serían una y la misma cosa, y la proposición sería tautológica. Así pues, tras la supresión de la diferencia entre seguir y resultar, Hume volvería a tener razón, pues él explicaba todo resultar como un mero seguir, y por eso negaba esa diferencia.

La demostración de Kant debería limitarse a probar que no conocemos empíricamente más que la mera *realidad* de la sucesión; pero como además conocemos la *necesidad* de la sucesión en ciertas ringleras de acontecimientos, e incluso sabemos, antes de toda experiencia, que todo posible acontecimiento tiene que tener un puesto determinado en alguna de estas filas, se siguen ya de ahí la realidad y la aprioridad de la ley de causalidad, para la última de las cuales la única prueba correcta es la dada arriba en el § 21.

Paralela a la doctrina de Kant, de que la sucesión objetiva sólo es posible y cognoscible por su nexo causal, existe otra, a saber: que la simultaneidad sólo es posible y cognoscible por medio de la acción recíproca, doctrina expuesta en la *Crítica de la Razón Pura,* bajo el título de «Tercera analogía de la experiencia». Kant llega hasta a decir «que la simultaneidad de los fenómenos que no obrasen recíprocamente unos

sobre otros, sino que, verbigracia, estuviesen separados por un espacio vacío, no serían objeto de una posible percepción» (esto sería una prueba *a priori* de que entre las estrellas fijas no hay espacio vacío), y «que la luz que *desempeña un papel entre* nuestros ojos y los cuerpos celestes (expresión que sugiere el concepto de que no sólo obra la luz de las estrellas sobre nuestros ojos, sino también éstos sobre aquélla) produce una comunidad entre nosotros y aquéllos, demostrando así la simultaneidad de estos últimos». Esta postrer afirmación es falsa hasta empíricamente; pues la vista de una estrella fija no prueba en modo alguno que dicho cuerpo sea simultáneo con el espectador; sino, a lo sumo, que existió hace algunos años, y con frecuencia hace miles de años. Por lo demás, esta doctrina de Kant se sostiene y cae con la primera; sólo que es más fácil de calar; además ya se ha hablado arriba, en el § 20, acerca de la nulidad del concepto de acción recíproca (*Wechselwirkung*).

Con esta refutación de la prueba de Kant se pueden comparar de buen grado dos impugnaciones anteriores, a saber: la de Feder, en su libro *Espacio y Causalidad,* § 29, y la de G. E. Schulze, en su *Crítica de la Filosofía Teórica,* t. II, p. 422 ss.

No sin gran repugnancia tuve la osadía (1813) de poner objeciones contra una doctrina capital tenida por definitiva, y aun reproducida en las más recientes obras (por ejemplo, en Fries, *Crítica de la Razón,* t. II, p. 85), y que es la doctrina de aquel varón cuya profundidad venero admirado, y al cual debo tantas y tan grandes cosas, que su espíritu puede decirme, con las palabras de Homero:

Ἀχλὺν δ' αὖ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἕλον, ἣ πρὶν ἐπῆεν.

§ 24. Del abuso de la ley de causalidad

De nuestra precedente explicación se colige que se perpetra tal abuso siempre que se aplica la ley de causalidad a otra cosa que a *mutaciones* en el mundo material que nos es dado empíricamente, por ejemplo, cuando se aplica a las fuerzas naturales, mediante las cuales sólo son posibles dichas mutaciones; o a la materia *en* la cual se producen; o a la totalidad del mundo, al que habría entonces que atribuir una existencia absolutamente objetiva y no condicionada por nuestro intelecto; o también a muchas cosas más. Remito aquí a lo dicho en *El Mundo como Voluntad y Representación*, t. II, cap. IV, p. 42 [3.ª ed., II, p. 46. ss]. El origen de tal abuso es siempre, por una parte, que se concibe el concepto de causa, como sucede con otros muchos conceptos de metafísica y de moral, en un sentido *demasiado extenso;* y, por otra parte, que se olvida que la ley de causalidad es en verdad una presuposición que nosotros aportamos al mundo y que nos hace posible la intuición de las cosas fuera de nosotros, pero que por eso mismo no tenemos derecho a hacer que tal principio, nacido del mecanismo de nuestra facultad cognoscitiva, valga también fuera e independientemente de ésta, como el orden eterno subsistente por sí del mundo y de todo lo que existe.

§ 25. El tiempo de la mutación

Como el principio de razón suficiente del devenir sólo es aplicable a las mutaciones, no se puede aquí olvidar que ya los filósofos antiguos se preguntaron en qué tiempo se efectuaba la mutación. Pues no puede verificarse mientras dura el primer estado, y tampoco

después de que el nuevo ha aparecido; pero si damos a la mutación su propio tiempo entre ambos estados sucedería que el cuerpo durante ese tiempo no tendría que estar ni en el primer estado ni en el segundo, por ejemplo, un moribundo no debería estar ni muerto ni vivo, un cuerpo ni quieto ni moviéndose: lo que sería absurdo. Las perplejidades y sutilezas de esta cuestión se encuentran recopiladas en Sexto Empírico, *Adv. mathem.*, lib. IX, 267-271, y *Hypot.*, III, c. 14, y también dice algo Gelio, lib. VI, c. 13. —Platón había despachado este punto difícil bastante *cavalièrement*, afirmando en el *Parménides* (p. 138 Bip.) que la mutación tiene lugar *repentinamente*, y no llena *tiempo alguno;* sería ἐξαίφνης (*in repentino*), a lo que él llama un ἄτοπος φύσις, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα, esto es, una extraña esencia, intemporal (que, sin embargo, se presenta en el tiempo).

A la agudeza de Aristóteles le estaba reservado apurar esta cuestión difícil; lo que hace fundamentalmente y por menudo en el libro VI de la *Física*, cap. 1-8. Su demostración de que toda mutación no se realiza repentinamente (el ἐξαίφνης de Platón), sino poco a poco, y por eso invierte cierto tiempo, se desarrolla totalmente sobre la base de la intuición pura *a priori* del tiempo y del espacio, pero se logra de un modo muy sutil. Lo esencial de esta larga demostración se puede reducir a las siguientes proposiciones. Confinar una cosa con otra, quiere decir tener en común sus extremos exteriores opuestos; por consiguiente, sólo pueden confinar dos cosas extensas, no dos cosas indivisibles (porque serían una sola); por consiguiente, sólo líneas, no meros puntos. Esto se puede trasladar del espacio al tiempo. Como entre dos puntos siempre habrá una línea, del mismo modo, entre dos «ahora» siempre habrá un tiempo. Y éste es el tiempo de la mutación, es decir, cuando en el primer *ahora* hay un estado y

en el segundo, otro. Será, como todo tiempo, infinitamente divisible; por consiguiente, lo que se muda recorrerá en él un número infinito de grados, por los cuales de aquel primer estado se origina poco a poco el segundo. —Llanamente el asunto se puede explicar así: entre dos estados sucesivos cuya diversidad cae bajo nuestros sentidos residen aún muchos más, cuya diversidad no nos es perceptible; porque el nuevo estado que aparece tiene que haber alcanzado un cierto grado o magnitud para ser perceptible sensiblemente. De ahí que lo precedan grados más débiles o extensiones más reducidas recorriendo las cuales él crece paulatinamente. Todos éstos, en su conjunto, son comprendidos bajo el nombre de mutación, y el tiempo que ellos llenan es el tiempo de la mutación. Apliquemos esto a un cuerpo que recibe un choque; el efecto más próximo será cierta vibración en sus partes interiores, por medio del cual se propaga el impulso hasta prorrumpir en movimiento exterior. —Aristóteles concluye con toda justeza, partiendo de la infinita divisibilidad del tiempo, que todo lo que lo llena, y por consiguiente también toda mutación, esto es, el tránsito de un estado a otro, debe ser asimismo infinitamente divisible; por tanto, que todo lo que nace se forma de infinitas partes, por eso siempre paulatinamente, nunca de repente. En el último capítulo de este libro, saca de los principios susodichos y del consiguiente nacimiento paulatino de todo movimiento la importante conclusión de que nada indivisible, y por tanto ningún mero punto, se puede mover. Con lo cual coincide muy bien la definición que da Kant de la materia: «lo que es movible en el espacio».

Esta ley de la continuidad y gradación de toda mutación, establecida y demostrada primeramente por Aristóteles, la encontramos expuesta tres veces por Kant, a saber: en su *Dissertatio de mundi sensibilis*

et intelligibilis forma, § 14; en la *Crítica de la Razón Pura,* 1.ª ed., p. 207, y 5.ª ed., p. 253, y, finalmente, en los *Principios Metafísicos de la Ciencia Natural,* al final de la «Observación general sobre la mecánica». En los tres lugares, la exposición del problema es corta, y no es tampoco tan profunda como la de Aristóteles, con la cual, sin embargo, concuerda en lo esencial; no es dudoso que Kant haya tomado estos pensamientos directa o indirectamente de Aristóteles; aunque no le nombra en ninguna parte. El principio de Aristóteles: οὐκ ἔστιν ἀλλήλων ἐχόμενα τὰ νῦν, se encuentra interpretado así: «entre dos momentos hay siempre algún tiempo», expresión contra la cual se puede objetar: «ni entre dos siglos hay tiempo alguno, porque en el tiempo, como en el espacio, es preciso que haya siempre un límite puro». —En lugar de mencionar a Aristóteles, quiere Kant, en la primera y más antigua de las exposiciones citadas, identificar la teoría expuesta por él con la *lex continuitatis,* de Leibniz. Si las dos fuesen realmente la misma, el tema le habría venido a Leibniz de Aristóteles. Pero Leibniz ha expuesto por primera vez esta *loi de la continuité* (según su propia declaración, p. 189 de las *Opera Philos.,* ed. Erdmann) en una carta a Bayle (*ibid.,* p. 104), donde la llama *principe de l'ordre général,* y con este nombre da un razonamiento harto general e indeterminado, preferentemente geométrico, que no tiene ninguna relación directa con el tiempo de la mutación, al cual ni siquiera menciona.

Capítulo V

DE LA SEGUNDA CLASE DE OBJETOS PARA EL SUJETO Y FORMA DEL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE QUE REINA EN ELLA

§ 26. Explicación de esta clase de objetos

La única diferencia esencial entre el hombre y los demás animales, atribuida desde siempre a la *razón*, facultad particular y exclusiva del hombre, se funda en que el ser humano es capaz de una clase de representaciones de que no participa el animal irracional: los *conceptos*, o sea las representaciones *abstractas*, en contraposición a las intuitivas, de las cuales, sin embargo, son sacados aquéllos. La inmediata consecuencia de esto es que el bruto ni habla ni ríe; pero la consecuencia mediata es todo lo mucho y grande que distingue la vida humana de la vida del animal irracional. Pues por la añadidura de la representación abstracta, la motivación se ha convertido también en algo diferente. Si bien las acciones humanas se originan con una necesidad no menos estricta que los actos de los brutos, sin embargo, la especie de motivación propia del hombre, en cuanto consta de *pensamientos* que hacen posible la *decisión electiva* (esto es,

el conflicto consciente de motivos), posibilita la acción intencionada, reflexiva, hija de planes, de máximas, en correspondencia con otros individuos, etc., en lugar de los meros impulsos movidos por objetos presentes a la intuición. Pero esto trae consigo que la vida del hombre sea tan rica, tan artificial y tan terrible, pues en este Occidente, que le ha blanqueado la piel, y donde no le han podido seguir las antiguas, verdaderas y profundas religiones primitivas de su patria, ya no conoce a sus hermanos, y se figura que los animales irracionales son algo fundamentalmente distinto de él; y para afirmarse en esta imaginación les llama bestias, cubre de nombres ofensivos todas las funciones vitales que estos animales tienen en común con el hombre, y les declara desprovistos de derecho, obstinándose enérgicamente en no reconocer entre ellos y él la avasalladora identidad de su esencia.

Sin embargo, como acabo de decir, toda la diferencia consiste en que, además de las representaciones intuitivas que ya hemos estudiado en el anterior capítulo, de las cuales participan también los brutos, el hombre tiene representaciones abstractas, es decir, representaciones sacadas de aquéllas, que alberga en su cerebro, que para esto principalmente es mucho más voluminoso. Se han denominado tales representaciones *conceptos* (*Begriffe*), porque cada uno de ellos abarca (*begreift*) innumerables cosas particulares en sí o, más bien, bajo sí, por lo que viene a ser su conglobación (*Inbegriff*). También se las pudiera definir como *representaciones de representaciones*. Pues para formarlas, la facultad de abstracción descompone las representaciones completas, esto es, intuitivas, estudiadas en el capítulo anterior, en sus partes constitutivas, para aislarlas y poderlas conocer cada una de por sí, como cualidades o relaciones diferentes de las cosas. Ahora bien: durante este proceso, las representaciones pier-

den necesariamente su intuitividad, como el agua, cuando se descompone en sus partes constitutivas, pierde la fluidez y la visibilidad. Pues toda cualidad, de este modo aislada (abstraída), se puede *pensar* por sí sola, pero no *intuir* por sí sola. La formación de un concepto se realiza generalmente omitiendo mucho de lo intuitivamente dado, para de este modo poder pensar por sí, aisladamente, lo restante; así será algo menos lo pensado que lo intuido. Si se consideran diferentes objetos intuidos, se omite en ellos todo lo que tienen de diferente y se conserva lo que hay de idéntico en todos ellos, éste será el género de aquella especie. De esta suerte, el concepto de cada género es el concepto de cada una de las especies conglobadas bajo él, tras haberles quitado todo lo que no conviene *a todas* las especies. Ahora bien: todo posible concepto se puede concebir como un género; de ahí que sea siempre algo general, y, como tal, no puede ser algo intuible. Por consiguiente, tiene una *esfera* que es la conglobación de todo lo que es pensable a través de él. Cuanto más se asciende en la abstracción, tanto más se omite, y otro tanto disminuye lo que uno piensa. Los más elevados, esto es, los conceptos más generales, son los más vaciados y empobrecidos, hasta llegar a meras envolturas, como *ser, esencia, cosa, devenir* y otros semejantes. ¿Qué pueden valer, dicho sea de paso, los sistemas filosóficos tejidos con semejantes nociones, y que sólo tienen por materia estas ligeras películas de pensamiento? Tendrán que ser infinitamente vacíos, pobres e insufriblemente aburridos.

Puesto que, como hemos dicho, las representaciones, sublimadas y con ello descompuestas en conceptos abstractos, han perdido toda su intuibilidad, escaparían completamente a la conciencia y no servirían para las operaciones intelectuales a que están destinadas si no estuviesen fijadas y retenidas sensiblemente por signos

arbitrarios: no otra cosa son las palabras. De ahí que éstas indiquen, en cuanto forman el contenido de los diccionarios, es decir, la lengua, representaciones *generales*, conceptos, nunca cosas intuibles. Un diccionario que por el contrario enumera cosas individuales no contiene palabras, sino meros nombres propios, y será entonces, ora un diccionario geográfico, ora un diccionario histórico, es decir, que enumera lo que se halla separado por el espacio o por el tiempo, pues como saben *mis* lectores el tiempo y el espacio son el *principium individuationis.* Precisamente porque los brutos se limitan a representaciones intuitivas y no son capaces de ninguna abstracción ni de ningún concepto, carecen de lenguaje; aun cuando lleguen a pronunciar palabras; al contrario, entienden los nombres propios. Que la misma carencia es lo que les excluye de la risa se deduce de mi teoría de lo ridículo, en el primer libro de *El Mundo como Voluntad y Representación,* § 13, y t. II, cap. 8.

Si analizamos el largo y conexo discurso de un hombre del todo rudo hallamos en él tal riqueza de formas lógicas, articulaciones, giros, distinciones y finuras de todas clases, correctamente expresados por medio de formas gramaticales y de sus flexiones y construcciones, aun con el frecuente empleo del *sermo oblicuus,* de los diferentes modos del verbo, etc., todo de acuerdo con las reglas, que causa maravilla, y se debe suponer en ello una ciencia extensa y sobremanera coherente. Pero la adquisición de esta ciencia se ha operado sobre la base de la aprehensión del mundo intuible, y la transposición de toda la esencia de este mundo intuible en conceptos abstractos es la tarea fundamental de la razón, que sólo puede ejecutarla por medio del lenguaje. Por el aprendizaje de la lengua se hace consciente el mecanismo de la razón, es decir, lo esencial de la lógica. Es evidente que esto no puede

hacerse sin un gran trabajo intelectual y una atención muy tensa, y a los niños la fuerza para ello se la proporciona su deseo de aprender, que será más fuerte si ven delante aquello que les es útil y necesario, y sólo parecerá débil cuando queramos forzar al niño a aprender cosas que no son adecuadas para él. De esta suerte, por el aprendizaje del lenguaje, con todos sus giros y finuras, tanto oyendo a los adultos como hablando él mismo, el niño, aun el que recibe una educación más ruda, lleva a cabo el desenvolvimiento de su razón y adquiere aquella lógica verdaderamente concreta, que no consiste en las reglas lógicas, sino en su recta aplicación inmediata; como un hombre de dotes musicales aprende las reglas de la armonía sin leer las notas ni estudiar el contrapunto con sólo tocar de oído el piano. —Sólo el sordomudo no puede seguir la referida escuela lógica mediante el aprendizaje del lenguaje: por eso es casi tan irracional como el bruto si no recibe, aprendiendo a leer, una instrucción adecuada, muy artificial, que se convierte para él en el substituto de aquella escuela natural de la razón.

§ 27. Utilidad de los conceptos

Según queda dicho arriba, nuestra razón o facultad de pensar tiene como constitutivo esencial la facultad de abstraer, o capacidad de formar *conceptos*: la presencia de los conceptos en la conciencia es, por tanto, la que produce tan asombrosos resultados. El que puedan lograrlo se funda esencialmente en lo siguiente.

Precisamente porque los conceptos contienen menos en sí que las representaciones de donde se abstraen, son más fáciles de manejar que aquéllas, y se relacionan con ellas aproximadamente como las fórmulas de la más alta aritmética con las operaciones de pensa-

miento de donde provienen y a las cuales representan, o como el logaritmo con su número correspondiente. Los conceptos contienen justamente la parte que uno utiliza de las muchas representaciones de que se han sacado; de lo contrario, si uno quisiera mantener presentes por la imaginación esas representaciones mismas, se obligaría a arrastrar, por así decir, una carga de cosas inesenciales, en las que se quedaría enredado; pero ahora, gracias al empleo de conceptos, pensamos solamente las partes y relaciones de todas esas representaciones que el correspondiente fin requiere. Según esto, su uso se puede comparar al acto de arrojar un equipaje inútil, o al de operar con quintas esencias en lugar de emplear plantas específicas, por ejemplo, con la quinina en vez de la quina. En general, la ocupación del intelecto con los *conceptos*, es decir, la presencia en la conciencia de la clase de representaciones aquí consideradas, es lo que propiamente y en sentido estricto se llama *pensar*. También se designa con la palabra *reflexión*, tropo tomado de la óptica, que expresa a la par lo derivado y secundario de este modo de conocimiento. Este pensar, esta reflexión es lo que dota al hombre de esa *capacidad de concentrarse* que les falta a los brutos. Pues haciéndole capaz de pensar mil cosas con un concepto, aunque siempre solamente lo esencial de cada una de ellas, puede dar de lado a su arbitrio cualquier modo de diferencias, incluso las de espacio y tiempo, y así obtiene, pensando, el panorama conjunto de lo pasado y lo futuro, y también de lo ausente, mientras que el bruto está ligado por todos lados a lo presente. Esta concentración, la capacidad de reflexionar volviendo sobre sí mismo, es propiamente la raíz de todas las obras teóricas y prácticas por las que el hombre se eleva tanto sobre los brutos; en primer lugar, del cuidado por lo futuro, bajo la consideración de lo pasado; luego, de su actividad de-

liberada, planeada, metódica, en cada empresa; también de la colaboración de muchas personas para un mismo fin; y por eso, del orden, de la ley, de los Estados, etc. —Pero particularmente los conceptos son el material propio de las ciencias, el fin de las cuales puede, en último término, reducirse al conocimiento de lo particular por lo general, que sólo es posible por medio del *dictum de omni et nullo,* y éste a su vez sólo por la presencia de los conceptos. De ahí que diga Aristóteles:

> ἄνευ μὲν γὰρ τῶν καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν,
>
> *absque universalibus enim non datur scientia* (*Metaph.*, XII, c. 9).

Los conceptos son precisamente aquellos *universalia* sobre cuyo modo de existir giró en la Edad Media la larga disputa entre realistas y nominalistas.

§ 28. Representantes de los conceptos. El juicio *

Como ya se ha dicho, no hay que confundir con el concepto el fantasma, que es una representación intuitiva y completa, es decir, particular, aunque no producida por una impresión inmediata sobre los sentidos, y, por tanto, no perteneciente al complejo de la experiencia. Pero hay también que distinguir el fantasma

---

* *Urtheilskraft*, literalmente facultad de juicio, se suele traducir bien con una sola palabra española: juicio. Recuérdese el título de la obra de Kant, *Kritik der Urteilskraft*, que se suele traducir *Crítica del Juicio*. Aunque las posiciones de Kant y de Schopenhauer en lo que toca al juicio son muy peculiares, no es menos cierto que la palabra española juicio encierra en uno de sus muchos significados el concepto de facultad de juzgar (*Urteilskraft*), como cuando se dice hombre de juicio, perder el juicio, ser juicioso, etc. (*N. del T.*)

del concepto cuando el fantasma es usado como *representante de un concepto.* Esto sucede cuando queremos tener la representación intuitiva misma de la que se ha originado el concepto, de manera que corresponda a éste; lo que siempre es imposible, pues, por ejemplo, de perro en general, de color en general, de triángulo en general, de número en general, no hay ninguna representación, ningún fantasma que corresponda a estos conceptos. Cuando se evoca el fantasma, por ejemplo, de un perro cualquiera, este perro, como representación, debe ser del todo determinado, es decir, de un cierto tamaño, de una determinada figura, color, etcétera, mientras el concepto del que es representante carece de todas estas determinaciones. Pero al usar tal representante de un concepto, sabemos siempre que no es adecuado al concepto que él representa, sino que está lleno de determinaciones arbitrarias. En conformidad con lo dicho aquí se expresa Hume en sus *Essays on Human Understanding,* XII, parte I, hacia el fin, y asimismo Rousseau en *Sur l'origine de l'inégalité,* parte I, hacia la mitad. En cambio, Kant enseña algo totalmente diferente sobre este punto en el capítulo del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento. El asunto sólo puede ser resuelto por la observación interna y la clara reflexión. Que cada uno investigue si al usar de sus conceptos tiene conciencia de un «monograma de la pura imaginación *a priori*», si, por ejemplo, cuando piensa en un perro es consciente de alguna cosa *entre chien et loup,* o si, de conformidad con las explicaciones dadas aquí, ora piensa un concepto por medio de la razón, ora se representa por medio de la imaginación algún representante del concepto como imagen completa.

Todo pensar, en el más amplio sentido de la palabra, es decir, toda actividad interna de la mente en general, necesita, ora de palabras, ora de imágenes de

la fantasía; sin una de estas dos cosas carece de todo apoyo. Pero no se requieren ambas cosas al mismo tiempo, si bien ambas pueden darse la mano para ayudarse entre sí. El pensar en sentido estricto, es decir, el pensar abstracto, realizado con ayuda de las palabras, es, o puro razonamiento lógico, y permanece entonces en su propio campo, o toca los límites de las representaciones intuitivas, para ponerse de acuerdo con ellas, con la intención de que lo dado empíricamente y aprehendido intuitivamente sea puesto en relación con conceptos abstractos claramente pensados, a fin de poseerlo así por entero. Busca por tanto, o bien para el caso intuitivo dado el concepto o la regla bajo los que se alinea, o bien para el concepto o la regla dados el caso que los justifica. En este aspecto el pensar es actividad del juicio, el cual es (según la división de Kant), en el primer caso, reflexionante, y en el otro, subsumente. El juicio es, según esto, el mediador entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstracto, o entre el entendimiento y la razón. En la mayor parte de los hombres tiene una existencia sólo rudimentaria, incluso a veces, sólo nominal [1]: están destinados a ser dirigidos por otros. No se debe hablar con ellos más de lo necesario.

El pensar que opera con la ayuda de las representaciones intuitivas es el núcleo genuino de todo conocimiento, porque retorna a la fuente, al fundamento de todos los conceptos. De ahí que sea el generador de todos los pensamientos verdaderamente originales, de toda visión primaria y fundamental y de todos los inventos, cuando la casualidad no es en ellos la que ha hecho lo mejor. En este modo de pensar, es el *en-*

---

[1] Quien tuviere esto por hiperbólico, considere el destino de la doctrina de los colores de Goethe; y si se asombra de que yo encuentre una prueba en este hecho, entonces él mismo habrá dado una segunda prueba de lo que he dicho.

tendimiento predominantemente activo, como en el primer modo, puramente abstracto, lo es la *razón*. Al entendimiento pertenecen ciertos pensamientos que, rondando largo tiempo en torno al cerebro, van y vienen, ora se revisten de una intuición, ora de otra, hasta que finalmente alcanzan evidencia, se fijan en conceptos, y encuentran palabras. Y hasta los hay que nunca las encuentran, y, desgraciadamente, éstos son los mejores: *quae voce meliora sunt*, como dijo Apuleyo.

Pero Aristóteles ha ido demasiado lejos al pretender que ningún pensamiento puede existir sin imágenes. Sin embargo, sus declaraciones sobre este punto, en el libro III *De anima*, capítulos 3, 7, 8, como

> οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή
>
> (*anima sine phantasmate nunquam intelligit*),

y

> ὅταν θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν
>
> (*qui contemplatur, necesse est una cum phantasmate contempletur*),

y lo mismo (*De memoria*, c. 1)

> νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος
>
> (*fieri non potest, ut sine phantasmate quidquam intelligatur*),

han causado mucha impresión en los pensadores de los siglos XV y XVI, por los cuales eran repetidas a menudo y con ahínco. Así dice Pico de la Mirandola (*De imaginatione*, c. V): *Necesse est, eum, qui ratiotinatur et intelligit, phantasmata speculari;* Melanchthon (De *anima*, p. 130) dice: *Oportet intelligentem phantasmata speculari;* y Jordano Bruno (*De compositione imaginum*, p. 10) dice: *Dicit Aristoteles*: *Oportet scire vo-*

lentem, phantasmata speculari. También Pomponatius (*De inmortalitate*, pp. 54 y 70) se expresa en este sentido. —Pero lo único que se puede afirmar es que todo verdadero y originario conocimiento, como todo verdadero filosofema, tiene que tener por núcleo íntimo o raíz una concepción intuitiva. Ésta, siquiera sea momentánea y única, comunica después a toda la explanación, por minuciosa que ésta fuere, espíritu y vida, —como una gota del reactivo justo comunica a toda la disolución los colores del precipitado resultante. Cuando la explanación posee tal núcleo, semeja al billete de un Banco que tiene su equivalente metálico en caja; al contrario, toda otra doctrina surgida de meras combinaciones de conceptos es como el billete de un Banco que para garantía tiene en depósito otros papeles que a su vez implican obligación. Todo discurso meramente racional es elucidación de aquello que se infiere de conceptos dados, por lo que no produce nada nuevo, y podría dejarse a cada uno el cuidado de llevarlo a cabo, en lugar de llenar diariamente libros enteros.

§ 29. Principio de razón suficiente del conocer

Pero el pensamiento en sentido estricto no consiste tampoco en la mera presencia de conceptos abstractos en la conciencia, sino en un enlace o en una separación de dos o más conceptos, bajo las múltiples restricciones y modificaciones que indica la lógica en la doctrina de los juicios. Tal relación de conceptos, claramente pensada y expresada, se llama *juicio*. Respecto de estos juicios se impone ahora de nuevo el principio de razón suficiente, pero en una forma muy distinta de la expuesta en el capítulo precedente, a saber: como principio de razón suficiente del conocer, *principium rationis sufficientis cognoscendi.* Como tal enuncia que,

si un juicio tiene que expresar un *conocimiento,* debe tener una razón suficiente; en virtud de esta propiedad recibe el predicado de *verdadero.* La *verdad* es, por tanto, la relación de un juicio con algo diferente de él, que se llama su razón (*Grund*), y que, como veremos en seguida, admite una significativa variedad de especies. Pero, sin embargo, como siempre es algo en que el juicio se basa o estriba, la palabra alemana *Grund* (fundamento) ha sido bien elegida. En la lengua latina, y en todas las que de ella proceden, el nombre de la razón de conocimiento (*Erkenntnissgrund*) coincide con el de razón (*Vernunft*); así ambos se expresan *ratio, la ragione,* la *razón,* la *raison, the reason.* Lo cual evidencia que en el conocimiento de las razones de un juicio se encuentra la función principal de la razón, su ocupación κατ' ἐξοχήν. Ahora bien, estas razones en que puede estribar un juicio pueden dividirse en cuatro especies, con arreglo a cada una de las cuales es también diferente la verdad que el juicio contiene. Son las expuestas en los cuatro parágrafos que siguen.

§ 30. Verdad lógica

Un juicio puede tener por razón otro juicio. Su verdad es entonces *lógica* o *formal.* Queda sin decidir si también contiene una verdad material, y depende de si el juicio en que se apoya tiene verdad material o también si la serie de juicios en que se funda conduce a un juicio de verdad material. —Tal fundamentación de un juicio por otro nace siempre de una comparación con este otro: ahora bien, esto acontece, ora directamente, en la mera conversión o contraposición de los mismos; ora por adjunción de un tercer juicio, con lo que de la relación de los dos últimos entre sí resulta la verdad del juicio que hay que fundar. Esta opera-

ción es el *silogismo* completo. Se efectúa tanto por oposición como por subsunción de los conceptos. El silogismo, en cuanto fundamentación de un juicio por otro con auxilio de un tercero siempre se refiere a juicios, y éstos sólo son enlaces de conceptos, y estos últimos son el objeto exclusivo de la razón: por eso se ha declarado justamente que el silogizar es el negocio propio de la razón. Toda la silogística no es otra cosa que la conglobación de reglas para la aplicación del principio de razón a los juicios entre sí; por tanto, el canon de la *verdad lógica.*

También hay que mirar como fundados en otro juicio aquellos juicios cuya verdad resulta de las cuatro conocidas leyes del pensamiento, pues éstas son también juicios de los cuales se sigue la verdad de aquéllos. Por ejemplo, el juicio: «Un triángulo es un espacio cerrado por tres líneas» tiene por última razón el principio de identidad, es decir, el pensamiento expresado por dicho principio. Éste: «Ningún cuerpo es inextenso» tiene por última razón el principio de contradicción. Éste: «Todo juicio es o verdadero o no verdadero» tiene por última razón el principio de tercero excluido. Finalmente, éste: «Nadie puede admitir algo como verdadero sin saber el porqué» tiene como última razón el principio de razón suficiente del conocer. En el uso ordinario de la razón se aceptan como verdaderos los juicios que se originan de las cuatro leyes del pensamiento sin reducirlos primero a ellas como a sus premisas, puesto que la mayor parte de los hombres ni siquiera ha oído hablar de esas leyes abstractas; pero esto no hace que tales juicios sean independientes de dichas leyes como de sus premisas, del mismo modo que si alguien dice: «Si se le quita a ese cuerpo que está ahí su apoyo, caerá», este juicio, aunque es posible sin que haya estado presente en la conciencia del que lo enuncia el principio: «Todos los cuerpos

tienden hacia el centro de la tierra», no por eso es independiente de este principio como de su premisa. Por eso no puedo aprobar que en la lógica se haya atribuido hasta ahora una *verdad intrínseca* a los juicios fundados únicamente en las leyes del pensamiento, es decir, se les haya declarado *inmediatamente verdaderos,* distinguiendo esta *verdad lógica intrínseca* de una *verdad lógica extrínseca,* que se apoyaría en otro juicio como en su razón. Toda verdad es la relación de un juicio con algo que está *fuera* de él, y *verdad intrínseca* es una contradicción.

§ 31. Verdad empírica

Una representación de la primera clase, esto es, una intuición obtenida por medio de los sentidos, y que es por eso experiencia, puede ser razón de un juicio: entonces el juicio tiene verdad *material,* la cual, en este caso en que el juicio se funda inmediatamente en la experiencia, es *verdad empírica.*

Decir que un juicio tiene *verdad material* significa en general que sus conceptos están entre sí ligados, separados o limitados según lo implican y exigen las representaciones intuitivas sobre las que se funda. Conocer esto es obra inmediata del juicio (*Urtheilskraft*), por ser, como he dicho, el mediador entre la facultad del conocimiento intuitivo y la facultad del conocimiento abstracto o discursivo, es decir, entre el entendimiento y la razón.

§ 32. Verdad transcendental

Las formas del conocimiento intuitivo empírico, residentes en el entendimiento y en la sensibilidad pura,

pueden ser, como condiciones de la posibilidad de toda experiencia, razón de un juicio, el cual es entonces un juicio sintético *a priori;* pero como un juicio de esta clase tiene verdad material, es una verdad transcendental, porque el juicio estriba no meramente en la experiencia, sino también en las condiciones de la posibilidad total de la experiencia, que residen en nosotros. Pues es determinado precisamente por aquello por lo que es determinada la experiencia misma, a saber: o por las formas del espacio y del tiempo, intuidas por nosotros *a priori,* o por la ley de causalidad, conocida por nosotros *a priori.* Ejemplos de tales juicios son proposiciones como las siguientes: Dos líneas rectas no encierran ningún espacio. —Nada sucede sin causa. —3 × 7 = 21. —La materia no puede nacer ni morir. Propiamente, toda la matemática pura, como también mi tabla de los predicables *a priori,* en el tomo II de *El Mundo como Voluntad y Representación,* como igualmente la mayor parte de las proposiciones de Kant en sus *Principios Metafísicos de la Ciencia Natural,* pueden ser aducidos como comprobantes de esta especie de verdad.

§ 33. Verdad metalógica

Finalmente, también las condiciones formales de todo pensar residentes en la razón pueden ser la razón de un juicio, cuya verdad es entonces de tal índole, que yo creo que el mejor modo de designarla es llamarla *verdad metalógica,* expresión que por lo demás no tiene nada que ver con el *Metalogicus* que Joannes Sarisberriensis ha escrito en el siglo XII; pues éste declara en su prólogo: *Quia logicae suscepi patrocinium, Metalogicus inscriptus est liber,* y no vuelve a usar esa palabra. De tales juicios de verdad metalógica sólo se

dan cuatro, que han sido hallados hace mucho tiempo por inducción y han sido llamados leyes de todo pensamiento, si bien no hay aún plena unanimidad, tanto en lo que hace a sus formulaciones cuanto en lo que toca a su número, aunque exista un perfecto acuerdo en lo que deben generalmente designar. Son los siguientes: 1) Un sujeto es igual a la suma de sus predicados, o $a = a$. 2) Ningún predicado se puede afirmar y negar a la par de un sujeto, o $a = -a = o$. 3) De dos predicados opuestos contradictoriamente, uno de ellos debe convenir a un sujeto. 4) La verdad es la relación de un juicio con algo fuera de él, que es su razón suficiente.

Que estos juicios son la expresión de las condiciones de todo pensar y, por consiguiente, tienen éstas por razón, lo conocemos por medio de una reflexión, que yo me permitiría llamar autoexamen de la razón. En efecto: haciendo ensayos para pensar en oposición a estas leyes, la razón las reconoce como condiciones de la posibilidad de todo pensar; entonces encontramos que pensar en oposición a tales leyes es tan imposible como mover nuestros miembros contra la dirección de sus articulaciones. Si el sujeto pudiera conocerse a sí mismo, conoceríamos *inmediatamente* también aquellas leyes, y no primero por ensayos sobre objetos, esto es, sobre representaciones. Con las razones de los juicios de verdad transcendental sucede en este respecto lo mismo: tampoco llegan a la conciencia inmediatamente, sino primero *in concreto*, por medio de objetos, esto es, de representaciones. Ensayemos pensar, por ejemplo, una mutación sin causa precedente, o un nacimiento o una desaparición de la materia, y nos percataremos de la imposibilidad de la cosa, y en verdad la veremos como una imposibilidad objetiva, aunque sus raíces residen en nuestro intelecto; pues de lo contrario no podríamos traerla a la conciencia

por una vía subjetiva. En general se puede notar entre las verdades transcendentales y las metalógicas una gran semejanza y relación, que denota una raíz común. Ahora vemos al principio de razón suficiente principalmente como verdad metalógica, después de haber aparecido en el capítulo anterior como verdad transcendental, y todavía en el siguiente revestirá otra forma, también como verdad transcendental. Precisamente por eso me esfuerzo yo en este tratado por establecer el principio de razón suficiente como un juicio que tiene una cuádruple razón, y no cuatro razones diferentes que condujeran por casualidad al mismo juicio, sino una razón que se presenta cuádruple, a la que yo llamo figuradamente cuádruple raíz. Las otras tres verdades metalógicas tienen entre sí una semejanza tan grande, que al considerarlas casi nos vemos llevados necesariamente a buscar para ellas una expresión común, como he hecho yo en el capítulo 9 del tomo II de mi obra capital. Al contrario, son muy diferentes del principio de razón suficiente. Si quisiéramos encontrar para esas tres otras verdades metalógicas un *analogon* entre las verdades transcendentales, habría que elegir ésta: que la substancia, es decir, la materia, permanece.

§ 34. La razón

Como la clase de representaciones consideradas en este capítulo conviene sólo al hombre, y como todo lo que diferencia tan poderosamente la vida de éste de la vida de los brutos, y le da tantas ventajas sobre ellos, estriba, según he demostrado, en la capacidad que él tiene para poseer estas representaciones, dicha capacidad constituye manifiesta e indiscutiblemente aquella *razón* que siempre ha sido celebrada como el privilegio del ser humano; del mismo modo todo aquello

que en todos los tiempos y por todos los pueblos ha sido tenido expresamente por manifestación y obra de la razón, del λόγος, λόγιμον, λογιστικόν, *ratio, la ragione, la razón, la raison, reason,* se reduce evidentemente a lo que es posible únicamente al conocimiento abstracto, discursivo, reflexivo, ligado a las palabras y mediato, pero no al conocimiento meramente intuitivo inmediato, sensitivo, del cual participan también los brutos. Cicerón equipara muy justamente *ratio et oratio* (*De offic.*, I, 16) y la describe como *quae docendo, discendo, communicando, disceptando, judicando, conciliat inter se homines*, etc. También en *De nat. deor.*, II, 7: *rationem dico, et, si placet, pluribus verbis, mentem, consilium, cogitationem, prudentiam.* También en *De legib.*, I, 10: *ratio, qua una praestamus beluis, per quam conjectura valemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, concludimus.* En este sentido han hablado todos los filósofos en todas partes y siempre de la razón, hasta Kant, el cual la ha considerado todavía como la facultad de los principios y del inferir; aunque no se puede negar que ha dado ocasión a muchas tergiversaciones posteriores. Sobre la unanimidad de todos los filósofos en este punto, y sobre la verdadera naturaleza de la razón, en oposición a la falsificación de su concepto por los profesores de filosofía en este siglo, ya he hablado por menudo en *El Mundo como Voluntad y Representación,* t. I, § 8, como también en el Apéndice, pp. 577-585 [3.ª ed., pp. 610-619], y de nuevo, t. II, cap. 6, y finalmente en *Los Dos Problemas Fundamentales de la Ética,* pp. 148-154 [2.ª ed., pp. 146-151]. Por tanto, no necesito repetir aquí lo allí dicho; pero anexionaré las siguientes consideraciones.

Los profesores de filosofía han juzgado oportuno retirar su nombre a esa facultad de pensar y de examinar por reflexión y por conceptos, que distingue al

hombre de los demás animales, que requiere lenguaje y nos hace aptos para hablar, y de la que depende la capacidad humana de concentrarse, y con ella todas las obras humanas, entendida siempre de esta manera por todos los pueblos y también por todos los filósofos; han juzgado oportuno, digo, quitarle su nombre, y han dejado de llamarla *razón* para, contra todo el uso del lenguaje y todo sano juicio, llamarla *entendimiento*, y a todo lo que de ella mana, *intelectual*, en vez de *racional*, lo que ha de resultar siempre de través, torpe y como una nota musical falsa. Pues en todo tiempo y lugar se ha llamado *entendimiento, intellectus, acumen, perspicacia, sagacitas*, etc., a la facultad inmediata e intuitiva estudiada en el anterior capítulo; y asimismo los efectos que resultan de su actividad, y que son específicamente diferentes de los que manan de la actividad racional, tratados ahora, han sido llamados inteligentes, avisados, agudos, etc., distinguiendo así perfectamente intelectual y racional, como manifestaciones de dos facultades del espíritu completamente diferentes. Pero los profesores de filosofía tenían permiso para no hacer caso de esto, pues su política exige este sacrificio, y en tales casos dicen: «¡Quita allá, verdad! ¡Nosotros tenemos fines más elevados y acertados! ¡Quita allá, *in maiorem Dei gloriam*, como acostumbras desde hace mucho tiempo! ¿Nos pagas tú acaso honorarios y sueldos? ¡Hazte allá, ve a hacer méritos y a esconderte en el rincón!» Necesitaban el puesto y el nombre de *razón* para una facultad inventada y apócrifa, o, por decirlo claro, totalmente espúrea, que les tenía que sacar del aprieto en que Kant les había puesto; una facultad de conocimientos inmediatos, metafísicos, esto es, que se elevan sobre toda posibilidad de la experiencia y penetran en el mundo de las cosas en sí y sus relaciones, por lo que ante todo será una «conciencia de Dios», esto es, que conoce al Señor inme-

diatamente y construye *a priori* el modo y manera como ha creado el mundo; o si esto parece demasiado trivial, de qué modo o manera, por un proceso vital más o menos necesario, le ha proyectado y en cierto modo engendrado de sí mismo; o lo que es más cómodo, si bien altamente cómico, cómo, según costumbre y uso de los grandes señores al final de la audiencia, «le ha dado licencia» para que pueda marcharse por su propio pie y ponerse en camino hacia donde le plazca. Es verdad que para esto último fue necesaria la audacia de un descarado emborronador de absurdos como Hegel. Tales bufonadas son las que, con el nombre de conocimientos racionales, ampliamente hilados, llenan centenares de libros que blasonan de filosóficos, y que son llamados, es de pensar que por ironía, ciencia y científicos, incluso repitiendo esta expresión hasta producir náusea. La *razón* a la que se adorna descaradamente con semejante sabiduría es definida como una «facultad de lo suprasensible» o también «de las ideas», en una palabra, como una facultad que, a manera de oráculo, reside en nosotros ordenada inmediatamente a la *metafísica*. Pero respecto al modo de percibir estas magnificencias y estas percepciones supersensibles reina, desde hace cincuenta años, gran división de opiniones entre sus adeptos. Según los más osados, tiene una intuición racional inmediata de lo Absoluto, o también, *ad libitum*, de lo infinito y de sus evoluciones hacia lo finito. Según otros, algo más modestos, se trata para ella no tanto de ver como de oír, puesto que no intuye directamente, sino sólo *oye* lo que sucede en tal morada de cuclillos en las nubes (νεφελοκοκκυγία), y luego se lo cuenta al llamado entendimiento, el cual escribe después compendios filosóficos. Y de esta supuesta audición (*Vernehmen*) Jacobi hace derivar, por un juego de palabras, el nombre de razón (*Vernunft*), como si no fuera tan claro como el día que su nombre

proviene del lenguaje condicionado por ella y de la percepción de las palabras, en oposición a su mera audición, que también la poseen los animales. Pero ese mezquino retruécano prospera desde hace medio siglo, y es tenido por un pensamiento serio y hasta por una demostración, y ha sido repetido mil veces. Finalmente, según los más modestos, la razón ni ve ni oye; no recibe de todas estas magnificencias ni el espectáculo ni la narración; no tiene de ellas más que un mero presentimiento (*Ahndung*), palabra de la cual ha desaparecido la d, con lo que obtiene un rasgo de simpleza muy peculiar *, que con el apoyo de la fisonomía ovejuna del eventual apóstol de tal sabiduría procurará a ésta la necesaria aceptación.

Mis lectores saben que yo no admito la palabra *idea* sino en su sentido originario platónico, que especialmente he explicado por menudo en el tercer libro de mi obra capital. Los franceses e ingleses asignan a la palabra *idée* o *idea* un sentido muy trivial, pero en extremo determinado y claro. Al contrario, cuando se habla a un alemán de ideas (*Ideen*) (sobre todo si se pronuncia (*Uedähen*) ** le empieza a dar vueltas la cabeza, le abandona todo discernimiento, y le parece como si tuviera que ascender en un globo. Cosa aprovechable por nuestros adeptos de la intuición racional; por eso el más descarado de todos, el conocido charlatán Hegel, ha llamado sin más Idea a su principio del mundo y de todas las cosas —con lo cual todos se figuran que poseen de verdad algo—. Pero si no se deja uno desconcertar, sino que pregunta qué son las ideas, cuya facultad es la razón, se obtiene ordinariamente a

* *Ahndung* tiene una d, que perdió al convertirse en *Ahnung* por una reforma ortográfica poco grata al autor. Cf. nueva alusión en p. 181. (*N. del T.*)

** Así se pronuncian en el dialecto suabio, que hablaba Hegel. (*N. del T.*)

guisa de explicación una pomposa, hueca y confusa palabrería, en períodos embrollados de una largura tal, que el lector, si no se ha dormido ya a la mitad de ellos, al final se encuentra más en estado de aturdimiento que como se está después de haber recibido una enseñanza, o bien cae en la sospecha de que debe de tratarse de algo muy semejante a las quimeras. Si exige entretanto aprender a conocer especialmente tales ideas, se le servirán de todas clases: unas veces, los temas mayores de la escolástica, lo que desgraciadamente Kant mismo, como ya he demostrado en la crítica de su filosofía, llama injustificada y erróneamente ideas de la razón, si bien lo hace para presentarlas como algo indemostrable y teóricamente no justificado; a saber, la representación de Dios, la representación de un alma inmortal, y la representación de un mundo real objetivamente existente y del orden que reina en él; —o también se citan solamente como variación, Dios, libertad e inmortalidad; otras veces se le servirá el Absoluto, que ya hemos aprendido arriba, en el § 20, a conocer como el argumento cosmológico obligado a viajar por necesidad de incógnito; a veces también lo infinito, en oposición a lo finito, porque generalmente el lector alemán se contenta con esta palabrería, y no advierte que a la postre nada claro pueda pensar con ello, como no sea «que tiene fin» y que «no tiene fin». Preferidas son además, como supuestas ideas, sobre todo del público sentimental y halladizo, «lo bueno, lo verdadero y lo bello», si bien éstos sólo son tres conceptos muy amplios y abstractos, pues han sido sacados de innumerables cosas y relaciones, y muy pobres por eso de contenido, como mil otras abstracciones de este jaez. Respecto de su contenido, ya he demostrado en el § 29 que la verdad es una propiedad exclusivamente de los juicios, y, por tanto, una propiedad lógica; y sobre los otros dos conceptos abstractos, re-

mito al lector, en parte, a *El Mundo como Voluntad y Representación,* t. I, § 65, y en parte a todo el tercer libro de la misma obra. Pero cuando se habla de estas tres pobres abstracciones de una manera misteriosa y solemne y elevando las cejas hasta la peluca, pueden los jóvenes fácilmente figurarse que algo portentoso se oculta detrás, del todo excepcional e inefable, por lo que merecen el nombre de ideas, y son colgadas al carro triunfal de esa supuesta razón metafísica.

Ahora bien, cuando se enseña que poseemos una facultad de conocimiento inmediata material (esto es, que suministra, no sólo la forma, sino la materia), suprasensible (esto es, que sobrepasa toda posibilidad de la experiencia), una facultad implantada expresamente para suministrar visiones metafísicas y que existe en nosotros con esta finalidad, y que en esta facultad consiste *nuestra razón,* —yo necesito tener la descortesía de llamar a esto una mentira manifiesta. Pues la más ligera, pero honrada introspección, debe persuadir a cualquiera de que no existe en nosotros semejante facultad. Con esto cuadra lo que en el curso del tiempo ha resultado de las investigaciones de filósofos competentes, capacitados y honestos, a saber: que lo innato, y por eso apriorístico e independiente de la experiencia en nuestra capacidad de conocer, se limita a la parte *formal* del conocimiento, esto es, a la conciencia de las funciones propias del intelecto y al modo de su sola actividad posible, funciones que por entero están menesterosas del material de fuera para suministrar conocimientos materiales. Así, residen en nosotros las formas de la intuición exterior, objetiva, como el tiempo y el espacio, y luego la ley de causalidad, como mera forma del entendimiento por medio de la cual éste construye el mundo objetivo de los cuerpos, y, finalmente, también la parte formal del conocimiento abstracto: la cual es formulada y

expuesta en la *lógica,* que merced a esto fue llamada acertadamente por nuestros antepasados la *teoría de la razón.* Lo cual no obsta para que la lógica enseñe que los *conceptos,* de los que están hechos los juicios y los silogismos, a los cuales se refieren todas las leyes lógicas, reciben su *materia* y *contenido* del conocimiento *intuitivo,* —del mismo modo que el entendimiento que crea éste toma la materia, que da contenido a sus formas apriorísticas, de las sensaciones de los sentidos.

Así, pues, todo lo *material* de nuestro conocimiento, es decir, todo lo que no se puede reducir a *forma* subjetiva, a actividad que sube de uno mismo, a función del intelecto, y con ello toda la *materia* del conocimiento, viene de fuera, es decir, de la intuición objetiva del mundo corpóreo, que parte de la sensación de los sentidos. Este conocimiento intuitivo, y, por la materia, empírico, es el que luego la *razón,* la *verdadera* razón, transforma en conceptos, que fija sensiblemente por medio de palabras, hallando así la materia para sus infinitas combinaciones, por medio de juicios y razonamientos que componen el tejido de nuestro mundo intelectual. La *razón,* por tanto, no tiene absolutamente ningún contenido *material,* sino sólo un contenido *formal,* y éste es el objeto de la lógica, la cual por eso contiene sólo formas y reglas para las operaciones del pensamiento. La razón, cuando piensa, está absolutamente forzada a tomar de fuera el contenido material, sacándolo de las representaciones intuitivas que ha creado el entendimiento. Sobre éstas ejerce ella sus funciones, formando primeramente *conceptos,* eliminando algunas propiedades de las cosas y conservando otras que ella une entonces en un concepto. Pero con esto pierden las representaciones su intuitividad, si bien ganan en evidencia y facilidad para su manejo, como ha sido demostrado arriba. —Ésta, pues, y únicamente ésta, es la función de la razón: en cambio no

puede nunca suministrar *materia por sus propios medios.* —No tiene nada más que formas: es femenina, concibe solamente, no engendra. No es casual que tanto en las lenguas latinas como en las germánicas ella revista género femenino, al contrario del entendimiento, que es masculino.

Cuando decimos: «Esto enseña la sana razón», o: «La razón debe refrenar las pasiones», y otras cosas parecidas, no se quiere decir con ello que la razón suministre por sus propios medios conocimientos materiales, sino que se alude a los logros de la reflexión racional, es decir, a la deducción lógica a partir de los principios que el conocimiento abstracto, enriquecido por la experiencia, ha obtenido lentamente, y por medio de los cuales podemos divisar clara y fácilmente, tanto lo empíricamente necesario, es decir, lo previsible para cuando se presente el caso, como también las razones y consecuencias de nuestras acciones. En todas partes, «razonable» o «conforme a razón» es sinónimo de «consecuente» o «lógico», como también a la inversa; pues la lógica precisamente no es otra cosa que el proceder natural de la razón expresado como un sistema de reglas: dichas expresiones (razonable y lógico) se comportan entre sí como praxis y teoría. En este mismo sentido se entiende por conducta *razonable* una conducta consecuente, es decir, derivada de conceptos generales y regida por pensamientos abstractos, en calidad de propósitos, y no determinada por la impresión fugitiva de lo presente; pero esto no quiere decir nada sobre la moralidad de esa conducta, que puede ser mala o buena. Sobre esto se encontrarán minuciosas explicaciones en mí «Crítica de la Filosofía Kantiana», p. 576 y ss. [3.ª ed., p. 610], como también en *Los Dos Problemas Fundamentales de la Ética,* p. 152 (2.ª ed., p. 149 y ss.). Los conocimientos de la *razón pura* son en definitiva aquellos cuyo origen reside en la parte

formal de nuestra facultad cognoscitiva, ya sea la facultad que piensa, ya sea la facultad que intuye, es decir, aquellos que podemos representarnos en la conciencia *a priori*, o sea sin ayuda de la experiencia; estriban siempre en proposiciones de verdad transcendental, o también de verdad metalógica.

Por el contrario, una razón que proporciona conocimientos materiales originalmente y por sus propios medios, dándonos así enseñanzas más allá de toda posibilidad de experiencia, y que para ello debería contener *ideas innatas*, es una pura ficción de los profesores de filosofía y un engendro de la angustia en que les ha puesto la *Crítica de la Razón Pura*. —¿Conocen acaso estos señores a un tal Locke y han leído sus obras? Quizá una vez, mucho tiempo atrás, superficialmente y a trozos, mirando a este gran hombre de arriba abajo, persuadidos de su propia superioridad, y además en una mala y mercenaria traducción alemana, —pues no acierto a ver yo que el conocimiento de las lenguas modernas aumente en la proporción en que disminuye, y esto clama al cielo, el de las antiguas. En verdad, no han tenido tiempo que dedicar a estos viejos gruñones; aunque lo cierto es que a lo sumo sólo en algunas, muy escasas cabezas de personas mayores se puede encontrar todavía un conocimiento real y fundamental de la filosofía kantiana. Pues el tiempo ocupado por la juventud de la generación que ahora ha llegado a la varonil edad ha tenido que ser dedicado a las obras del «gigantesco Hegel», del «gran Schleiermacher» y del «agudo Herbart». ¡Ay, ay, ay! Pues lo pernicioso de tales celebridades universitarias y de tal gloria de héroes de cátedra, ensalzada por la voz de respetables colegas y de esperanzados aspirantes al oficio, es precisamente que ponderan a la buena, crédula e inexperta juventud cerebros mediocres, productos adocenados de la naturaleza, como grandes ingenios, como

excepciones y ornamento de la humanidad; con lo cual esta juventud se lanza con todo su vigor juvenil al estudio estéril de los interminables e insípidos escritos de tales gentes, y malgasta el escaso y precioso tiempo que les fue concedido para su formación superior, en lugar de consagrarlo a la efectiva instrucción que suministran las obras de los raros y legítimos pensadores, verdaderas excepciones entre los hombres, que, *rari nantes in gurgite vasto,* emergen de cuando en cuando una vez en el curso de los siglos, pues la naturaleza solamente los hace una vez y luego «rompe el molde». Estos pensadores auténticos habrían vivido también para la joven generación, si ella no hubiera sido defraudada en su participación por los perniciosísimos preconizadores de lo malo, socios de esa liga de colegas y compadres de la mediocridad que en todo tiempo prospera y hace flotar su bandera, como enemiga constante de todo lo grande y verdadero, que les humilla. Merced a esta gente y a sus artimañas, nuestra época ha decaído tanto, que la filosofía kantiana, comprendida por nuestros padres después de largos años de estudios serios y de un gran esfuerzo, ha llegado a ser extraña otra vez a la actual generación, que ahora está ante ella como ὄνος πρὸς λύραν, y trata de derribarla con rudos, toscos y torpes ataques, —como los bárbaros arrojaban piedras contra la estatua de un dios griego, extraño a ellos. Estando así las cosas, me incumbe hoy recomendar a los defensores de la razón que conoce intuitivamente, que percibe, que intuye, en una palabra, que suministra conocimientos materiales por sus propios medios, como algo nuevo para estos hombres, en la obra de Locke, mundialmente famosa desde hace ciento cincuenta años, el libro primero, dirigido expresamente contra todo conocimiento innato, y, especialmente, en el cap. III del mismo, los §§ 21-26. Pues si bien Locke va demasiado lejos en su negación

de toda verdad innata al extender también esta negación a los conocimientos *formales*, en lo que fue después rectificado brillantemente por Kant, tiene perfecta e innegable razón en lo que se refiere a todos los conocimientos materiales, esto es, que suministran la materia.

Lo he dicho ya en mi Ética, pero debo todavía repetirlo, porque, como enseña el refrán español, «no hay peor sordo que el que no quiere oír» *: si la razón fuese una facultad armada para la metafísica, suministrando el material de los conocimientos y dando, por consiguiente, noticias que sobrepasan toda posibilidad de experiencia, debería reinar necesariamente sobre los objetos de la metafísica y también sobre los de la religión, pues son los mismos, tan grande unanimidad entre los hombres como la que reina sobre los objetos de las matemáticas; así que si alguno discrepase en sus opiniones sobre este asunto, debería ser considerado un chiflado. Pero precisamente sucede lo contrario: sobre ningún tema está el género humano tan desunido como sobre éste. Desde que los hombres piensan, por todas partes los sistemas filosóficos están en pugna y se oponen diametralmente unos a otros, y desde que los hombres creen (lo que es aún más antiguo), las religiones luchan entre sí con la hoguera y con la espada, con las excomuniones y con los cañones. Para los heterodoxos esporádicos había en el tiempo de la fe viva, no manicomios, sino prisiones inquisitoriales con todos sus accesorios. Por tanto, la experiencia habla aquí, alta e irrefutablemente, contra la pretensión mentirosa de una razón que fuese una facultad de conocimientos inmediatos, metafísicos, o, para hablar más claramente, de inspiraciones de lo alto, y en verdad ya va siendo hora de someterla a severo juicio;

---

* En alemán y español, en el texto original. (*N. del T.*)

pues, *horribile dictu*, tan mísera, tan palpable mentira es propalada desde hace medio siglo por toda Alemania, yendo de año en año desde la cátedra a los bancos y desde los bancos a la cátedra, y hasta ha encontrado entre los franceses algunos necios que se han dejado fascinar por el cuento, y lo pregonan en Francia; pero el *bon sens* de los franceses pronto enseñará la puerta de la calle a la *raison transcendentale*.

Pero ¿dónde se fraguó la mentira y cómo vino el cuento al mundo? —Debo confesarlo: la ocasión próxima la ha dado desgraciadamente la razón práctica de Kant, con su imperativo categórico. Una vez admitida ésta, no se necesitaba más que añadirle, como compañera o hermana gemela, una razón teorética, de jurisdicción no menos inmediata, y que por consiguiente promulgase *ex tripode* las verdades metafísicas. En los *Problemas Fundamentales de la Ética* describí el brillante éxito de la operación, p. 148 y ss. [2.ª ed., p. 146], y remito a dicha obra. Pero al mismo tiempo que concedo que Kant dio ocasión para esta interpretación falsa, he de añadir que estos señores a poco son bailan. Es como una maldición que pesa sobre el género bípedo el hecho de que, merced a su afinidad electiva con lo absurdo y lo malo, le agrada más, incluso en las obras de los grandes ingenios, lo que precisamente hay en ellas de peor y hasta los mismos defectos; de suerte que alaba y admira éstos, mientras apenas repara en lo que ellas encierran de verdaderamente digno de admiración. Lo verdaderamente grande, lo propiamente profundo de la filosofía de Kant es hoy conocido de muy pocos, pues habiendo cesado el estudio atento de sus obras ha cesado también su comprensión. Hoy son leídas a la carrera, para información histórica, y por gentes que se figuran que después de Kant ha venido algo, y algo perfecto; por eso se nota en sus discursos palabreros sobre la filosofía kantiana

que sólo conocen la corteza, lo exterior; se han llevado a casa un tosco bosquejo, han cogido al vuelo una frase aquí y allá, pero no han penetrado en el profundo sentido y hondo espíritu de la doctrina. A todos estos hombres lo que siempre les ha gustado de Kant han sido las antinomias, teniéndolas por cosa sobremanera complicada; pero aún les ha gustado más la razón práctica con su imperativo categórico, y sobre todo la teoría moral, que descansa en ella, y que Kant nunca tomó en serio, pues un dogma teórico de exclusiva validez práctica es como una escopeta de madera, que se pone en manos de los niños sin peligro alguno, y es del mismo género que el dicho: «lávame la piel, pero sin mojarla». Por lo que se refiere al imperativo categórico, Kant no lo afirma como un hecho; antes bien, protesta repetidamente contra esto, y nos lo sirve como resulta de una singularísima combinación de conceptos, porque necesitaba un áncora de salvación para la moral. Pero los profesores de filosofía no se han detenido nunca a investigar el fundamento del asunto, de suerte que antes de mí, según parece, no había sido visto. En lugar de esto se han apresurado a acreditar, con el nombre purista de «la ley moral», que me recuerda siempre a Mamsell Larègle, de Bürger, el imperativo categórico como un hecho basado sobre firme roca, es más, han hecho de él algo tan macizo como las tablas pétreas de la ley de Moisés, a la que debe substituir entre ellos. Ahora bien, en mi tratado sobre *El Fundamento de la Moral* he puesto bajo el escalpelo la razón práctica con su imperativo categórico, demostrando que nunca ha habido en él vida ni verdad alguna, de modo tan claro y seguro, que quisiera yo ver quién era capaz de contradecirme con buenas razones y de ayudar honradamente al imperativo categórico a ponerse en pie. Pero esto no desconcierta a los profesores de filosofía. Consideran indispensable su «ley moral de la

razón práctica» a la manera de un cómodo *deus ex machina* para la fundamentación de su moral, no menos que la libertad de la voluntad, pues éstas son dos piezas absolutamente esenciales de su filosofía de rueca. A pesar de haberles yo asestado el golpe de muerte, ellos siguen considerándolas vivas, —como a veces, por razones políticas, a un monarca ya muerto se le deja seguir reinando unos días. Contra mi inexorable demolición de esas dos viejas fábulas, estos valientes sólo usan su antigua táctica: callar y callar, deslizarse de puntillas, hacer como que nada ha pasado, para que el público crea que lo que uno como yo dice no merece siquiera oírse. Claro: ellos han sido llamados a la filosofía por el Ministerio, mientras que yo lo he sido sólo por la Naturaleza. Pero en resumidas cuentas se verá que estos héroes hacen como el avestruz, ese pájaro que tiene opiniones idealistas y cree que con sólo cerrar los ojos desaparece el cazador. Pues bien, con el tiempo viene el consejo: aunque por el momento, quizás hasta que yo muera y se puedan aderezar mis cosas al propio gusto, el público se diere por satisfecho con los charlatanes estériles, con la machaconería insoportable y tediosa, con las arbitrarias construcciones del Absoluto y con la moral para uso de las escuelas primarias de estos señores, después se verá más lejos.

Lo Justo mañana tenga
Sus amigos bien dispuestos,
Aunque hoy día gane el Mal
Favor y dominio pleno.

El Diván, p. 97 *

---

* *Morgen habe denn das Rechte*
Seine Freunde wohlgesinnet,
Wenn nur heute noch das Schlechte
Vollen Platz und Gunst gewinnet.

Versos de Goethe, *West-ostlicher Divan*, V, 15, 3. (*N. del T.*)

Pero estos señores ¿saben siquiera lo que hoy sucede? Ha llegado una época anunciada hace mucho: la Iglesia vacila, y vacila tan fuertemente, que es cuestionable si recobrará su centro de gravedad: pues la fe se ha perdido. Con la luz de la revelación pasa como con las demás luces: condición de ellas es que haya alguna obscuridad. El número de aquellos a quienes cierto grado y extensión de conocimientos hace incapaces para la fe ha llegado a ser considerablemente grande. Esto lo atestigua la universal difusión del vulgar racionalismo, que exhibe cada vez por más partes su cara de *bulldog*. Los profundos misterios del cristianismo, sobre los cuales se han pasado meditando y discutiendo los siglos, el racionalismo se dispone tranquilamente a medirlos con su vara de sastre y se cree con ello maravillosamente sagaz. Ante todo el dogma central del cristianismo, la doctrina del pecado original, se ha convertido dentro de las vulgares cabezas racionalistas en una burla infantil; porque nada les parece más claro ni más cierto sino que la existencia de cada cual ha comenzado con su nacimiento, por lo que es imposible que pueda venir al mundo con culpa alguna. ¡Cuánta sagacidad! —Y como cuando predominan la escasez y la negligencia los lobos empiezan a asomar por la aldea, así, en estas circunstancias, alza su cabeza el materialismo, siempre al acecho, con su compañero el bestialismo (llamado por ciertas gentes humanismo). —Con la incapacidad para la fe crece la necesidad de conocimiento. En la escala de la cultura hay un punto de ebullición donde toda fe, toda revelación, toda autoridad se volatilizan: el hombre anhela ver con sus propios ojos, quiere ser instruido, pero también convencido. Los andadores de la niñez se han desprendido de él: quiere sostenerse sobre sus propias piernas. Pero al mismo tiempo su necesidad metafísica (*El Mundo como Voluntad y Representación*, t. II,

cap. 17) es tan indestructible como cualquier necesidad física. Y es entonces cuando el anhelo de filosofía se vuelve serio, y la necesitada humanidad invoca a todos los espíritus pensadores que han salido de su seno. Ya no se contenta con huecas palabrerías, ni con impotentes esfuerzos de eunucos intelectuales, sino que necesita una filosofía seriamente pensada, esto es, enderezada a la verdad, no a obtener pagas y honorarios, y que por eso no pregunte si es del agrado de los ministros o de los consejeros, o si conviene a tal o cual partido actual de la Iglesia, sino que muestre a las claras que la misión de la filosofía consiste en otra cosa que en ser fuente de recursos para los pobres que carecen de ingenio.

Pero vuelvo a mi tema. Al oráculo *práctico* que Kant había atribuido a la razón falsamente, le fue agregado otro oráculo *teórico*, por medio de una amplificación que sólo requería un poco de atrevimiento. El honor del hallazgo corresponde sin duda a F. H. Jacobi, y los profesores de filosofía han recibido de este caro varón el valioso regalo con alegría y gratitud. Porque así recibían socorro para salir del apuro en que les pusiera Kant. La fría, sobria y reflexiva razón que Kant había criticado tan cruelmente fue degradada a *entendimiento*, y tuvo en adelante que llevar este nombre: y el nombre de razón fue aplicado a una facultad completamente imaginaria, o para hablar claro, espúrea, con la que se tenía por así decir una ventanilla abierta al mundo supralunar y aun sobrenatural, por la cual se podrían recibir hechas y derechas las verdades, para adquirir las cuales se había afanado y luchado vanamente durante siglos la antigua razón pasada de moda, honrada, reflexiva y circunspecta. Y sobre tal facultad, enteramente asida del aire, enteramente inventada, se basa desde hace cincuenta años la llamada filosofía alemana, primero, como libre cons-

trucción y proyección del yo absoluto y de sus emanaciones hacia el no-yo, después, como intuición intelectual de la absoluta identidad o de la indiferencia y de sus evoluciones hacia la naturaleza, o también del nacimiento de un Dios desde su obscuro fondo, o sin fondo, a lo Jacobo Böhme, y finalmente como el pensarse a sí misma de la idea absoluta (*Sichselbstdenken der absoluten Idee*) y escenario para el *ballet* del propio movimiento de los conceptos (*Selbstbewegung der Begriffe*), pero además siempre como percepción inmediata de lo Divino, de lo Suprasensible, de la Divinidad, de la Beldad, de la Verdad, de la Bondad y de todo lo demás que puede terminar con *dad*, o también como mero presentimiento (*Ahnen*, sin d) de todas estas magnificencias. —¿Es esto la razón? ¡Oh, no!: son embelecos que deben servir de auxilio a los profesores de filosofía, puestos en un apuro por la seria crítica de Kant, para presentar *per fas aut nefas* los objetos de la religión del país como frutos de la filosofía.

En efecto: la primera obligación de toda filosofía de profesor es fundamentar filosóficamente y mantener por encima de toda duda la doctrina de un Dios creador y gobernador del mundo, como un Ser personal, y por tanto individual, dotado de entendimiento y voluntad, que ha creado el mundo de la nada y lo guía con suma sabiduría, poder y bondad. Esto coloca a los profesores de filosofía en una posición embarazosa respecto de la filosofía seria. En efecto: vino Kant, escribió la *Crítica de la Razón Pura* hace ya más de sesenta años, y el resultado de la misma fue que todos los argumentos que en el curso de los siglos cristianos se habían dado para la existencia de Dios, que se pueden todos reducir a tres únicas posibles especies de demostración, no son capaces de dar lo que se les pide, e incluso se ha demostrado circunstancialmente *a priori* la impo-

sibilidad de tales argumentos, y con ella, la imposibilidad de toda teología especulativa, y esto no como hoy se ha puesto de moda, por medio de palabrería hueca, de galimatías hegelianos, de los que cada cual puede sacar lo que quiera, no: sino seria y honradamente, según la antigua y buena usanza, de tal modo que desde hace sesenta años, por muy molesto que ello sea para algunos, nadie ha podido objetar nada considerable en contra; antes bien, la consecuencia ha sido que los argumentos de la existencia de Dios están totalmente desacreditados y en desuso. Incluso desde entonces los profesores de filosofía se han dado tono frente a ellos, y es más, no han ocultado un decidido desprecio; porque, según dicen, la cosa se evidencia tan plenamente por sí misma, que es ridículo querer demostrarla. ¡Hola, hola! ¡Si se hubiera sabido antes! Nadie se habría esforzado a lo largo de los siglos para conseguir dichos argumentos, y Kant no hubiera tenido necesidad de aplastarlos con el peso de su crítica de la razón. Este desprecio les recordará a muchos la fábula de la zorra y las uvas agrias. El que quiera ver una pequeña muestra de ello, encontrará una muy característica en los *Escritos Filosóficos* de Schelling, t. I, 1809, pág. 152. —Y mientras otros se consolaban pensando que Kant había dicho que tampoco se puede probar lo contrario (como si a este viejo pícaro le fuera desconocido que *affirmanti incumbit probatio*), llegó a los profesores de filosofía, como un salvador en la necesidad, el pasmoso hallazgo de Jacobi, que otorgó a los sabios alemanes de este siglo una razón del todo aparte, de la que hasta entonces ningún hombre había oído ni sabía nada.

Y, sin embargo, no eran necesarias todas estas tretas. Pues la existencia de Dios no era atacada lo más mínimo por su indemostrabilidad; porque está sustentada en un terreno mucho más seguro e inconmovible.

En efecto, es asunto de la revelación, y éste es tanto más seguro cuanto que dicha revelación ha sido concedida sólo y exclusivamente a aquel pueblo, que por eso fue llamado el pueblo elegido. Esto se ve en el hecho de que el conocimiento de Dios como gobernador y creador personal del mundo, que todo lo ha hecho bien, sólo se encuentra en la doctrina religiosa judía y en las dos doctrinas que han salido de ella, que en sentido lato se podrían llamar sus sectas, pero no en ninguna otra religión de ningún otro pueblo, antiguo ni moderno. Porque nadie pensará en confundir con Dios Todopoderoso al *Brahma* de los Indúes, que en mí y en ti y en mi caballo y en tu perro vive y padece; —o al Brahma que nació y murió para dar lugar a otros Brahmas, y al que se reprocha además como culpa y pecado la creación del mundo[1]—, y mucho menos al hijo voluptuoso del engañado Saturno, al que desafía Prometeo y anuncia su caída. Si miramos la religión que tiene mayor número de seguidores en el mundo, y es, por consiguiente, la que tiene en favor suyo a la mayor parte de la humanidad, y que en este respecto se puede llamar la principal, esto es, el budismo, no se puede ya hoy disimular que esta religión, al mismo tiempo que es rigurosamente idealista y ascética, es también decidida y expresamente ateísta, tanto que sus sacerdotes, cuando se les expone la doctrina del teísmo puro, la rechazan formalmente. De ahí que (como nos refieren las *Asiatic Researches*, vol. VI,

[1] *If Brahma be unceasingly employed in the creation of worlds..., how can tranquility be obtained by inferior orders of being?* (Si Brahma está incesantemente ocupado en crear mundos..., ¿cómo los seres de naturaleza inferior podrán llegar al reposo? *Prabodh Chandro Daya*, tr. by J. Taylor, p. 23). Brahma forma parte también de la Trimurti, que es la personificación de la naturaleza como procreación, conservación y muerte: representa, por tanto, a la primera.

p. 268, y también De Sangermano, en su *Description of the Burmese Empire*, p. 81), el sumo sacerdote de los budistas en Ava, en una memoria que entregó a un obispo católico, enumeraba, entre las seis herejías condenadas, la doctrina de «que existe un Ser que ha creado el mundo y todas las cosas, y sea el único digno de ser adorado». (Véase J. J. Schmidt, *Investigaciones en el campo de la historia de la antigua cultura del Asia central*, San Petersburgo, 1824, p. 276). Por esto dice también J. J. Schmidt, de San Petersburgo, gran sabio al cual considero sin vacilar como el más profundo conocedor del budismo en Europa, en su escrito sobre *La afinidad de las doctrinas gnósticas con el budismo*, p. 9: «En los escritos de los budistas falta toda positiva indicación de un sumo Ser, como principio de la creación, e incluso parecen evitar adrede esta cuestión cuando se presenta lógicamente». En sus *Investigaciones en el campo de la historia de la antigua cultura del Asia Central*, p. 180, dice el mismo escritor: «El sistema del budismo no conoce un Ser divino eterno, increado, único, existente antes de todos los tiempos, y que haya creado todo lo visible y lo invisible. Esta idea le es enteramente extraña, y no se encuentra en los libros budistas el menor vestigio de ella. No hay tampoco creación; verdad es que el mundo visible no carece de principio, pero *ha salido* del espacio vacío y según leyes de la naturaleza, consecuentes e invariables. Pero sería un error suponer que algo, ya se le llame Destino o Naturaleza, es considerado y adorado por los budistas como principio divino: más bien lo contrario; pues precisamente este desenvolvimiento del espacio vacío, este precipitado salido de él, o esta división en innumerables partes, esta materia nacida ahora, es lo que constituye el mal del *Jirtintschü* o universo, en sus relaciones interiores y exteriores, del cual el *Ortschilang* o constante cambio *ha salido*

según leyes inmutables, después que estas leyes fueron establecidas por aquel mal». Igualmente dice el mismo autor en su conferencia en la Academia de San Petersburgo de 15 de septiembre de 1830, p. 26: «La palabra creación es extraña al budismo, pues éste sólo conoce formaciones del mundo», y p. 27: «Hay que reconocer que en su sistema no puede hallarse ninguna idea de una creación divina primitiva». Pudieran aducirse cientos de pruebas de este género: sólo quiero encarecer una, por ser enteramente popular, y además oficial. En efecto: el tomo III de la muy instructiva obra budista *Mahavansi, Raja-ratnacari and Raja-vali, from the Singhalese*, by E. Upham. Lond., 1833, contiene los interrogatorios oficiales, traducidos de los protocolos holandeses que hacia 1766 el gobernador holandés de Ceilán efectuó con los sumos sacerdotes de las cinco principales pagodas, separada y sucesivamente. El contraste de los interlocutores, que no podían entenderse bien, es en extremo divertido. Los sacerdotes, conforme a las enseñanzas de su religión, henchidos de amor y compasión hacia todos los vivientes, aunque fuesen gobernadores holandeses, se esforzaban con la mejor voluntad en dar respuestas satisfactorias a todas las preguntas que se les dirigían. Pero el candoroso e ingenuo ateísmo de los sumos sacerdotes, piadosos y hasta encratíticos, entraba en conflicto con la íntima convicción del gobernador, ya judaizado desde la cuna *. La fe se había convertido para él en una segunda naturaleza, y sin poder percatarse de que aquellos religiosos no eran teístas, volvía a preguntar repetidas

---

* Traduzco *encratistischen* por encratítico (sin s en la tercera sílaba), porque es palabra formada recordando a los encratitas, herejes seguidores de Tatiano (hacia el año 150 después de Cristo), partidarios de una abstinencia total. Véase el *Lexicon Totius Latinitatis*, de Forcellini, s. v. *encratitae, arum*. (*N. del T.*)

veces por el Ser supremo, y quién entonces ha creado el mundo, etc. —Pero ellos no creían que hubiera ser superior a Buda Schakia Muni, el victorioso y perfecto, que siendo hijo de un rey vivió voluntariamente como mendigo, y que hasta el fin de su vida predicó su sublime doctrina para salvación de la humanidad, para salvarnos a todos de la miseria de la continua reencarnación. Pero el mundo no había sido hecho por nadie [1]: se ha creado a sí mismo (*selfcreated*); la naturaleza se difunde y se absorbe de nuevo: pero ella es aquello que existiendo, no existe; es el acompañamiento necesario de las reencarnaciones, y éstas son la consecuencia, a su vez, de nuestra conducta pecadora, etc. Y así siguen estas conversaciones un centenar de páginas. —Menciono tales hechos principalmente porque es realmente escandaloso que todavía hoy, en los escritos de los eruditos alemanes, religión y teísmo son tomados sin más como idénticos o sinónimos; cuando religión se comporta con teísmo como el género con una sola de sus especies, y la verdad es que sólo judaísmo y teísmo son idénticos; por eso precisamente todos los pueblos que no son judíos, cristianos o mahometanos son estigmatizados por nosotros con el nombre común de paganos. Incluso mahometanos y judíos echan en cara a los cristianos que no son teístas puros, a causa de la doctrina de la Trinidad. Pues el cristianismo, dígase lo que se quiera, tiene sangre india en el cuerpo, y por ello una inclinación constante a desprenderse del judaísmo. —Si la crítica de Kant, que constituye el más serio de los ataques osados nunca contra el teísmo, por lo que los profesores de filosofía se han apresurado a darla de lado, hubiese aparecido en los países budistas, no se hubiera visto en ella, según se colige de las an-

[1] Κόσμον τόνδε, φησὶν Ἡράκλειτος, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν. Plut., *De animae procreatione,* c. V.

teriores citas, nada más que un tratado edificante para la refutación cabal de sus herejías, y una saludable confirmación de la doctrina ortodoxa del idealismo, esto es, de la doctrina de la existencia aparente de este mundo que se exhibe a nuestros sentidos. Ateístas como el budismo son igualmente las dos otras religiones que se mantienen con él en China: la de Taossee y la de Confucio; de ahí precisamente que los misioneros no hayan podido traducir al chino el primer versículo del Pentateuco, porque esta lengua no tiene ninguna expresión que corresponda a Dios y crear. Incluso el misionero Gützlaff, en su *Historia del Imperio Chino,* recién publicada, tiene la probidad de decir en la p. 18: «Es extraordinario que ninguno de los filósofos (en China), a pesar de poseer la luz natural en su plenitud, se eleve al conocimiento de un creador y señor del universo». Concuerda completamente con esto lo que refiere J. F. Davis (*The Chinese,* chap. 15, p. 156): que Milne, el traductor del *Shing-yu,* dice en el prefacio de esta obra que por ella puede verse

> *that the bare light of nature, as it is called, even when aided by all the light of pagan philosophy, is totally incapable of leading men to the knowledge and worship of the true God.*

Todo esto confirma que el único fundamento del teísmo es la revelación, como debe serlo, pues si no la revelación sería superflua. Aprovecho la ocasión para advertir que la palabra ateísmo contiene una surrepción; porque supone por anticipado que el teísmo es lo evidente de suyo. En vez de ateísmo se debería decir no-judaísmo, y en vez de ateo, no-judío; así se hablaría con probidad.

Puesto que, como queda dicho arriba, la existencia de Dios es asunto de la revelación, que la establece de una manera inquebrantable, no necesita de ninguna

credencial humana. Ahora bien, la filosofía es simplemente el ensayo, sobreabundante y ocioso, efectuado para dejar una vez a la razón, es decir, a la facultad que tienen los hombres de pensar, meditar y reflexionar, abandonada por completo a sus propias fuerzas, con el fin de ver lo que resulta —del modo como se quitan una vez a un niño, sobre la hierba, los andadores, con el fin de probar el estado de sus fuerzas—. Tales pruebas y ensayos es lo que se llama especulación. Su naturaleza implica apartarse por una vez de toda autoridad, tanto divina como humana, ignorarla y seguir su propio camino, para investigar a su modo las supremas y más importantes verdades. Si, ya en este terreno, sus resultados no son otros que los que obtuvo nuestro magno Kant, indicados arriba, no por eso ha de renunciar a toda probidad y escrupulosidad poniéndose a vagar por caminos torcidos, a la manera de un pícaro, hasta retornar al terreno judaico como a su *conditio sine qua non;* antes bien, con honradez y sencillez ha de buscar la verdad por otros caminos que puedan abrirse ante ella, pero sin guiarse nunca por otra luz que la de la razón, y ha de seguir despreocupadamente su propia vía hasta donde alcance, de manera confiada y serena, como quien trabaja en su oficio.

Si nuestros profesores de filosofía entienden la cosa de otro modo, y creen que no podrán comer su pan honradamente hasta que no hayan colocado en su trono al Dios Omnipotente (como si Él necesitase de ellos), ya está explicado por qué no les gustan mis cosas, porque yo no soy su hombre, pues sin duda yo no puedo prestarles servicios de este linaje, ni soy capaz de comunicar en cada feria, como hacen ellos, las últimas novedades de Dios.

Capítulo VI

DE LA TERCERA CLASE DE OBJETOS PARA EL SUJETO Y FORMA DEL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE QUE REINA EN ELLA

§ 35. Explicación de esta clase de objetos

La tercera clase de objetos para la facultad representativa constituye la parte formal de las representaciones completas, a saber, constituye las intuiciones, dadas *a priori*, de las formas del sentido externo y del sentido interno: el espacio y el tiempo.

Como intuiciones puras, son objetos de la facultad representativa por sí mismas y separadas de las representaciones completas y de las determinaciones de lleno y vacío que les añaden estas representaciones completas, pues ni siquiera puntos y líneas pueden ser dibujados, sino sólo intuidos *a priori*, como también la extensión infinita y la divisibilidad infinita del espacio y del tiempo son únicamente objetos de la intuición pura y extraños a la intuición empírica. Lo que distingue esta clase de representaciones, en las que tiempo y espacio son *intuidos puramente*, de la primera clase, en las que son *percibidos* (y además en conjunto), es la materia, que por eso he explicado, por un lado,

como la perceptibilidad del tiempo y del espacio, y por otro, como la causalidad que se ha vuelto objetiva.

Por el contrario, la forma del entendimiento que es la causalidad no es por sí sola y separada objeto de la facultad representativa, sino que llega primeramente a la conciencia con y en la parte material del conocimiento.

§ 36. Principio de razón del ser

Espacio y tiempo son de naturaleza tal que todas sus partes están entre sí en una relación, de modo que cada una de ellas está determinada y condicionada por otra. En el espacio, esta relación se llama *posición,* y en el tiempo, *sucesión.* Estas relaciones son peculiares, distintas esencialmente de todas las demás relaciones posibles de nuestras representaciones, por lo que ni el entendimiento ni la razón las pueden aprehender por medio de meros conceptos: única y solamente la pura intuición *a priori* nos las hace inteligibles, pues arriba y abajo, a la derecha y a la izquierda, detrás y delante, antes y después, no se evidencian por meros conceptos. Kant ilustra esto muy justamente diciendo que la diferencia entre el guante de la mano derecha y el de la izquierda no puede en modo alguno hacerse inteligible sino por medio de la intuición. Ahora bien: la ley según la cual las partes del espacio y del tiempo se determinan unas a otras en orden a estas relaciones, la denomino *principio de razón suficiente del ser, principium rationis sufficientis essendi.* Ya dimos en el parágrafo 15 un ejemplo de esta relación en la conexión entre los lados y los ángulos de un triángulo, y allí se muestra que esta relación es completamente distinta de la de causa y efecto y de la de razón de conocimiento y consecuencia, por lo que aquí la condición puede ser llamada razón de *ser, ratio essendi.* Se entiende de suyo

que la visión de tal *razón de ser* puede convertirse en razón de conocimiento, como la visión de la ley de causalidad y su aplicación a un determinado caso es razón de conocimiento del efecto; pero con esto no desaparece de ningún modo la total diferencia entre la razón del ser, del devenir y del conocer. En muchos casos, aquello que, según *una* forma de nuestro principio es *consecuencia*, según otra forma es razón: así el efecto es con mucha frecuencia razón de conocicimiento de la causa. Por ejemplo: la subida del termómetro es, según la ley de causalidad, *consecuencia* del aumento de calor; pero según el principio de razón del conocer es *razón*, razón de conocimiento del aumento de calor, como también del juicio que lo enuncia.

§ 37. Razón del ser en el espacio

En el espacio es determinada absolutamente por la posición de cada una de sus partes, digamos, por la posición de una línea dada frente a cualquier otra línea (y lo mismo vale de superficies, cuerpos, puntos) también la posición de esta otra, diferente por completo de la primera, frente a toda otra posible línea, de modo que la última está con la primera en la relación de la consecuencia con la razón. Como la posición de la línea respecto de una cualquiera de las otras líneas posibles determina asimismo su posición respecto de todas las otras y por tanto también la posición precedentemente admitida como determinada por relación a la primera, es indiferente cuáles de estas posiciones se quiere considerar como determinadas y las otras como determinantes, es decir, unas como *ratio* y las otras como *rationata*. Pero esto sucede porque en el espacio no existe sucesión, pues únicamente por la reunión del espacio con el tiempo, para formar la re-

presentación global del complejo de la experiencia, surge la representación de la simultaneidad. Así, en la razón de ser en el espacio reina un *analogon* de la llamada acción recíproca: de ahí mis explicaciones más extensas sobre la reciprocidad de las razones en el § 48. Ahora bien: como cada línea, en lo concerniente a su posición, está determinada por todas las demás como ellas las determina, queda a nuestro arbitrio considerar una línea sólo como determinando a las demás y no como determinada, y la posición de cada línea, con relación a una segunda, permite buscar su posición con relación a una tercera; en virtud de esta segunda posición la primera es necesariamente tal como es. De aquí que en la cadena de las razones de ser, como en la cadena de las razones del devenir, no se puede encontrar ningún fin *a parte ante,* y a causa de la infinitud del espacio y de las líneas en él posibles, tampoco ninguno *a parte post.* Todos los espacios relativos posibles son figuras, porque son limitados, y todas estas figuras tienen, en virtud de sus límites comunes, su razón de ser las unas en las otras. Por eso, la *series rationum essendi* en el espacio, al igual que la *series rationum fiendi,* procede *in infinitum,* y no sólo, como ésta, en una dirección, sino en todas.

Una demostración de todo esto es imposible: pues son proposiciones cuya verdad es transcendental, poseyendo su razón inmediatamente en la intuición del espacio dada *a priori.*

§ 38. Razón del ser en el tiempo. Aritmética

En el tiempo, todo momento es condicionado por el anterior. Tan sencilla es aquí la razón del ser, como ley de sucesión; porque el tiempo sólo tiene una dimensión, por lo que no puede en él darse multiplicidad

de relaciones. Cada momento es condicionado por el anterior; sólo por aquel anterior podemos llegar a éste; y sólo en cuanto aquél *era*, y ha transcurrido, *es* éste. Sobre este nexo de las partes del tiempo estriba toda la numeración, cuyas palabras sólo sirven para marcar los pasos singulares de la sucesión; y por consiguiente, toda la aritmética, que no enseña otra cosa que abreviaciones metódicas de la numeración. Cada número supone los anteriores como razón de su ser; no puedo llegar a diez sino pasando antes por todos los anteriores, y sólo gracias al conocimiento de su razón de ser sé yo que donde hay diez, hay también ocho, seis, cuatro.

§ 39. GEOMETRÍA

Igualmente, toda la geometría se basa en el nexo de la posición de las partes del espacio. Sería, pues, una visión profunda de ese nexo; pero como ya se ha dicho arriba que este conocimiento no es posible por meros conceptos, sino sólo por intuición, toda proposición geométrica debería reducirse a la intuición, y la demostración consistiría solamente en hacer sobresalir con claridad el nexo que se trata de intuir: no podría hacer nada más. Sin embargo, encontramos que el tratamiento de la geometría es otro del todo diferente. Sólo los doce axiomas de Euclides se hacen descansar en la mera intuición, e incluso de éstos, propiamente sólo el noveno, el undécimo y el duodécimo estriban sobre intuiciones separadas diferentes; pero todos los demás se apoyan en la visión de que en la ciencia no tiene uno que habérselas, como en la experiencia, con cosas reales que existen por sí mismas unas al lado de otras y pueden ser infinitamente diferentes, sino con conceptos, y en la matemática, con *intuiciones normales*, esto es, con figuras y números que sirven de norma

para toda experiencia, y por eso unen la amplitud del concepto a la determinación estricta de la representación singular. Pues si bien ellas, como representaciones intuitivas, son completamente determinadas, y en *este* aspecto no dejan lugar a la generalidad, pues nada queda indeterminado, son, sin embargo, generales; porque son las meras formas de todos los fenómenos y como tales valen para todos los objetos reales a los que una tal forma conviene. De ahí que de estas intuiciones normales, aun en la geometría, se pueda decir, como de los conceptos, lo que Platón dice de sus ideas, a saber: que no pueden existir dos iguales, porque entonces sólo serían *una*[1]. Esto, digo, valdría también para las intuiciones normales en la geometría si éstas, como meros objetos *espaciales*, no se distinguiesen por medio de la mera *yuxtaposición*, esto es, por el *lugar*. Según Aristóteles, ya el mismo Platón hizo esta observación:

> ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη, τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀίδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δὲ εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πολλ' ἄττα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἕν ἕκαστον μόνον
>
> (*item, praeter sensibilia et species, mathematica rerum ait media esse, a sensibilibus quidem differentia eo, quod perpetua et immobilia sunt, a speciebus vero eo, quod illorum quidem multa quaedam similia sunt, species vero ipsa unaquaeque sola*), *Metaph.*, I, 6;

---

[1] Las ideas platónicas se pueden quizás describir como intuiciones normales, las cuales serían válidas no sólo, como las intuiciones matemáticas, para la parte formal, sino también para la parte material de las representaciones completas; por tanto, representaciones completas que, como tales, serían absolutamente determinadas, y, no obstante, como los conceptos, abarcarían bajo sí muchos objetos; es decir, conforme a mi explicación del § 28, representantes de conceptos, pero que serían completamente adecuados a ellos.

compárese con X, 1. La mera visión profunda de que una tal diferencia de lugar no suprime la restante identidad me parece que puede reemplazar a aquellos nueve axiomas, y que es más adecuada a la esencia de la ciencia, cuyo fin es conocer lo particular por lo general, que el establecimiento de nueve axiomas diferentes que se basan en una sola visión. Entonces se podría decir de las figuras geométricas lo que Aristóteles dice en su *Metaph.*, X, 3:

ἐν τούτοις ἡ ἰσότης ἑνότης

(*in illis aequalitas unitas est*).

Pero para las intuiciones normales en el tiempo, los números, no vale siquiera tal diferencia de yuxtaposición, sino, como para los conceptos, la *identitas indiscernibilium;* así que sólo se da un cinco, y sólo se da un siete. Y aquí podría encontrarse una razón de que $7 + 5 = 12$ no es, como Herder piensa en la *Metacrítica,* una proposición idéntica, sino, como Kant ha descubierto tan profundamente, una proposición sintética *a priori* que estriba en la intuición pura. $12 = 12$ es una proposición idéntica.

Realmente, en la geometría no apelamos a la intuición más que en los axiomas. Todos los otros teoremas son demostrados, esto es, se da una razón de conocimiento del teorema que nos obliga a tenerlo por verdadero, por tanto se demuestra la verdad lógica, no la verdad transcendental del teorema (§§ 30 y 32). Pero ésta, que reside en la razón de ser y no en la razón de conocer, nunca se evidencia más que por la intuición. De aquí que después de una demostración geométrica tiene uno la convicción de que la proposición demostrada es verdadera; pero de ningún modo se ve por qué lo que la proposición afirma es como es, o sea, que no se tiene la razón de ser, sino que de

ordinario más bien nace entonces un deseo de conocerla. Pues la demostración por ostensión del principio de conocimietno produce sólo convicción (*convictio*) y no visión profunda, *Einsicht* (*cognitio*); por tanto, quizás sería más propio llamarla *elenchus* que *demonstratio.* De aquí proviene que, de ordinario, deje un sentimiento desagradable, como siempre lo produce la falta advertida de una visión profunda, y aquí la falta del conocimiento de *por qué* algo es así, se hace sentir sólo por la certeza dada de *que* es así. Esta sensación tiene bastante semejanza con la que experimentamos cuando un jugador de manos ha escamoteado una cosa poniéndola dentro o fuera de nuestro bolsillo, y no concebimos cómo. La razón de conocimiento dada aquí sin la razón de ser, como sucede en tales demostraciones, es análoga a algunas teorías de física, que exponen el fenómeno sin poder indicar la causa, como sucede con el experimento del Leidenfrost, en cuanto resulta también en un crisol de platino. Al contrario, la razón de ser, conocida por intuición, de una proposición geométrica, da la satisfacción que todo conocimiento adquirido proporciona. Cuando se tiene la razón de ser, la persuasión de la verdad de la proposición se apoya únicamente en ella, y no ya en la razón de conocimiento dada por la demostración. Por ejemplo, tomemos la sexta proposición del libro primero de Euclides: «Si en un triángulo dos ángulos son iguales, entonces los lados opuestos son también iguales», que Euclides demuestra así (véase fig. 3): Sea el triángulo *abg,* en el que el ángulo *abg* es igual al *agb;* yo afirmo que también el lado *ag* es igual al lado *ab.*

Pues si el lado *ag* no es igual al lado *ab,* uno de ellos es mayor. Sea *ab* el mayor. En el lado mayor *ab* se toma el segmento *db,* que es igual al lado menor *ag* y se tira la línea *dg.* Como ahora (en los triángulos *dbg, abg*) *db* es igual a *ag* y *bg* es común a los dos, se

sigue que los dos lados *db* y *bg* son iguales a los dos *ag* y *gb*, tomados separadamente, el ángulo *dbg* es igual al ángulo *agb*, y la base *dg* a la base *ab*, y el triángulo *abg* al triángulo *dgb*, esto es, el mayor igual al menor, lo que es absurdo. Por tanto, *ab* no es desigual a *ag*, y por eso es igual.

En esta demostración tenemos una razón de conocimiento de la verdad del teorema. Pero ¿quién fundará su persuasión de dicha verdad geométrica en tal demostración? Antes bien, la fundará en la razón de ser conocida por la intuición —en virtud de la cual (por una necesidad que no se puede ya demostrar, sino sólo intuir), si de los dos puntos terminales de una línea

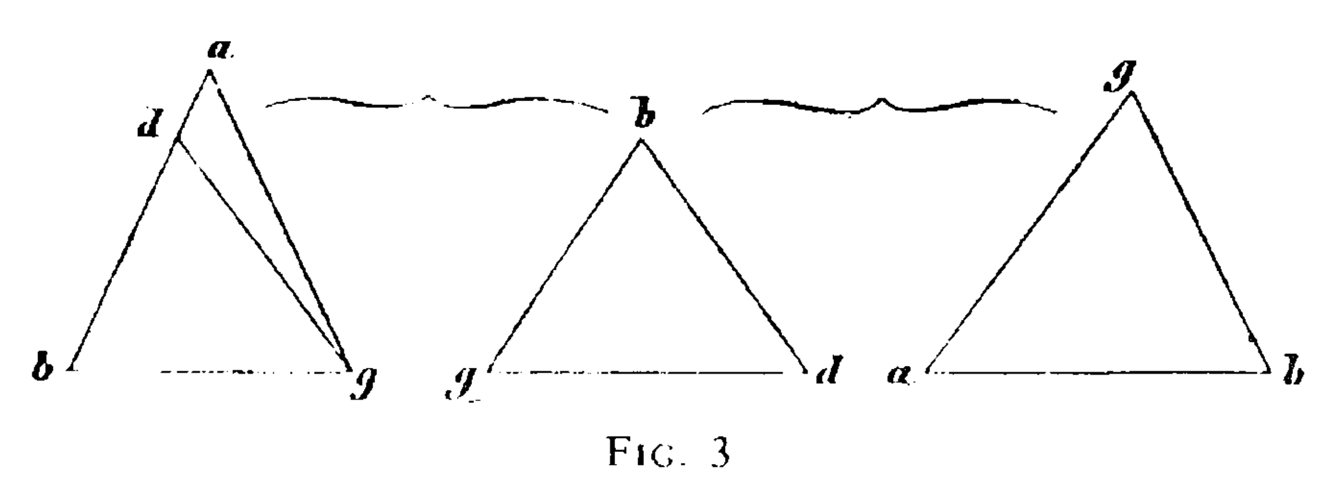


Fig. 3

se trazan otros dos con igual inclinación, ambas se cortarán sólo en un punto equidistante de los otros dos mencionados, pues los dos ángulos que así surgen son propiamente sólo uno, que parece dos por su posición opuesta, por lo cual no hay ninguna razón para que las líneas se deban encontrar más cerca de un punto que del otro.

Por el conocimiento de la razón de ser se ve la necesaria consecuencia del condicionado respecto de su condición, aquí la igualdad de los lados respecto de la igualdad de los ángulos, se ve su vinculación: pero por la razón de conocimiento sólo se ve la coexistencia de ambos. Y hasta se podría sostener que el método usual de la demostración únicamente nos convence de que las dos cosas coexisten en la figura expuesta aquí como

ejemplo, pero de ningún modo que coexistan siempre, de la cual verdad (puesto que el enlace necesario no está mostrado) se recibe una convicción fundada meramente en la inducción, que estriba en el hecho de que en cada figura que se construye se encuentra que la cosa es así. Es verdad que sólo en teoremas tan sencillos como el sexto de Euclides salta a la vista la razón de ser: no obstante, yo estoy persuadido de que en todos los teoremas, aun en los más complicados, se la debe poner de manifiesto y se debe poder reducir la certeza de la proposición a una intuición tan simple. También cada uno tiene conciencia *a priori* de la necesidad de tal razón de ser para cada relación espacial, tanto como la tiene de la necesidad de una causa para toda mutación. Claro es que en los teoremas complicados es muy difícil indicar esta razón de ser, y no es aquí el lugar de lanzarse a difíciles investigaciones geométricas. Pero quiero, para evidenciar lo que pienso, intentar reducir a la razón de ser una proposición algo más complicada, o, por lo menos, cuya razón de ser no salta a la vista desde el primer momento. Paso diez teoremas y llego al decimosexto: «En todo triángulo, del que se ha prolongado uno de los lados, el ángulo exterior será mayor que cada uno de los dos ángulos interiores opuestos». La demostración de Euclides es la siguiente (véase fig. 4):

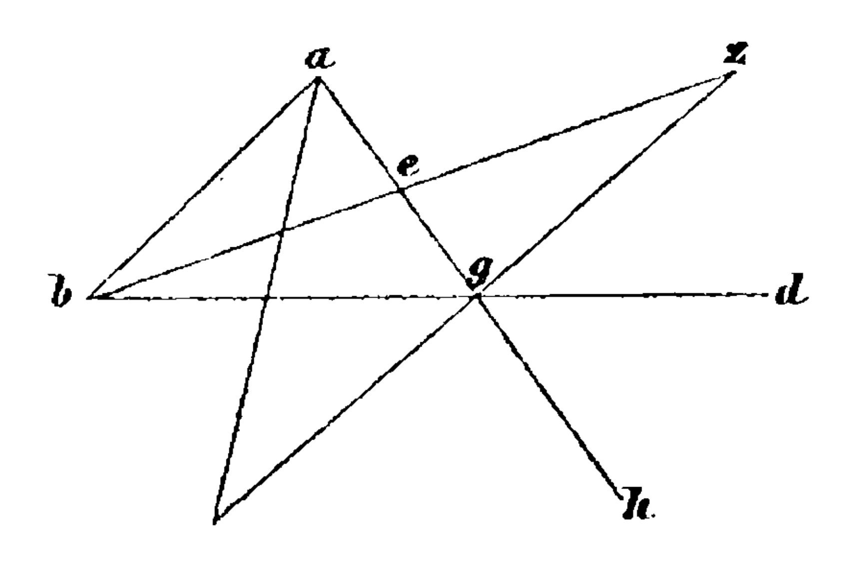


FIG. 4

Sea el triángulo *abg*. Prolongando el lado *bg* hasta *d*, yo afirmo que el ángulo exterior *agd* es mayor que cada uno de los dos interiores opuestos. —Se divide el lado *ag* en dos partes iguales en el punto *e*, y se traza la línea *be*, prolongándola hasta *z*, y se hará *ez* igual a *eb;* se unen los puntos *z* y *g*, y se prolongan *ag* hasta *h*. —Como *ae* es igual a *eg* y *be* igual a *ez*, los dos lados *ae* y *eb* serán iguales a los dos lados *ge* y *ez*, tomados cada uno aisladamente, y el ángulo *aeb* será igual al *zeg*, por ser ángulos opuestos por el vértice. Por tanto, la base *ab* es igual a la base *zg*, y el triángulo *abe* igual al *zeg*, y los demás ángulos a los restantes ángulos, y, por consiguiente, también el ángulo *bae* al ángulo *egz*. Pero *egd* es mayor que *egz;* por consiguiente, también el ángulo *agd* mayor que el ángulo *bae*. —Si *bg* se divide en dos partes iguales, entonces se demostrará, de la misma manera, que también el ángulo *bgh*, es decir, su opuesto por el vértice *agd*, es más grande que *abg*.

Yo habría demostrado la misma proposición de la siguiente manera (véase fig. 5):

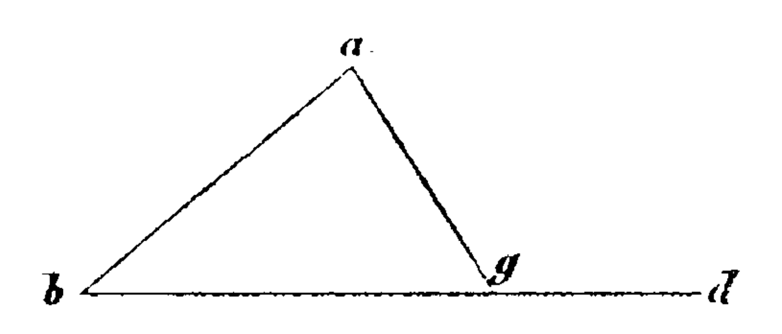


FIG. 5

Para que el ángulo *bag* fuese solamente igual, no ya mayor, que el ángulo *agd*, sería necesario (pues a esto se llama precisamente igualdad de ángulos) que la línea *ba*, sobre *ga*, siguiese la misma dirección que *bd*, esto es, que fuese paralela a *bd*, o sea que nunca se encontrase con *bd;* pero ella debe (razón de ser), para formar un triángulo, tocar *bd*, por tanto, hacer lo con-

trario de lo que sería preciso para que el ángulo *bag* alcanzase, por lo menos, la dimensión de *agd.*

Para que el ángulo *abg* fuese solamente igual, no ya mayor, que el ángulo *agd,* sería preciso (pues a esto se llama precisamente igualdad de ángulos), que la línea *ba* se encontrase sobre *bd* en la misma dirección que la *ag,* esto es, que fuese paralela a *ag,* o sea que nunca tocase a *ag;* mas para formar un triángulo, debe tocar a *ag,* por tanto, hacer lo contrario de lo que sería necesario para que el ángulo *abg* tuviese por lo menos la dimensión de *agd.*

Con todo lo anterior no he propuesto en modo alguno un nuevo método de demostración matemática, ni he querido tampoco poner mi demostración en el puesto de la euclidiana, al que no se ajusta, por razón

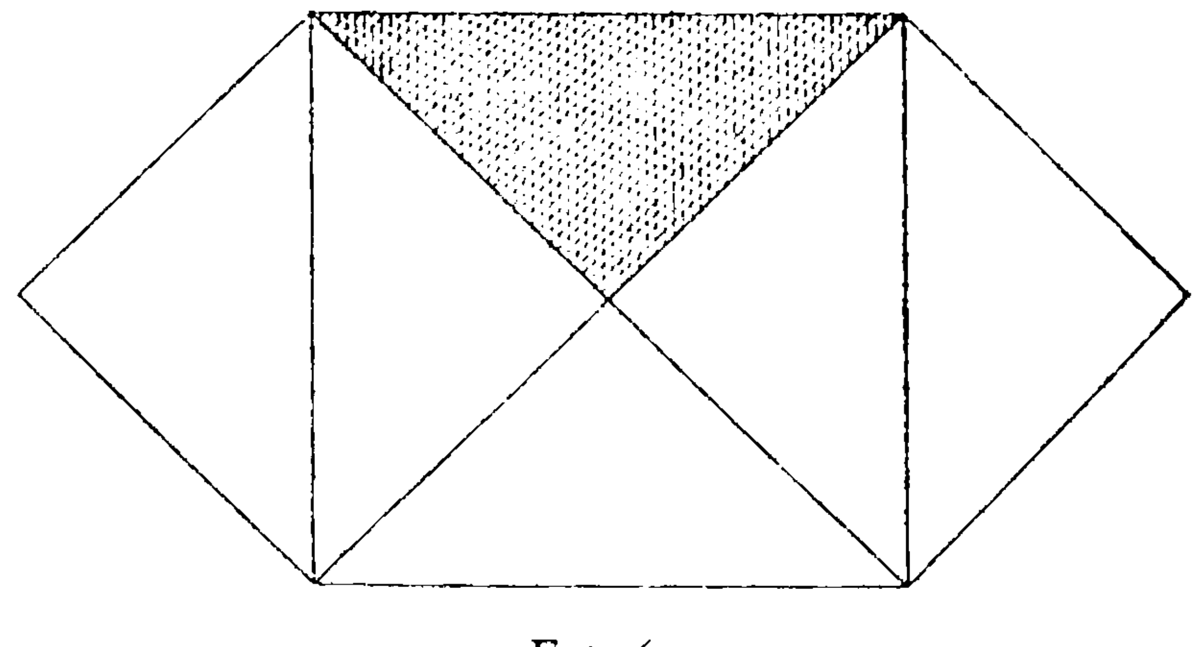


FIG. 6

de su índole totalmente diversa, y también porque presupone el concepto de las líneas paralelas, que en Euclides viene más adelante. Únicamente he querido señalar lo que es la razón de ser y cómo se diferencia de la razón de conocimiento, en cuanto ésta no produce más que *convictio,* que es algo por entero diferente de la visión profunda de la razón de ser. Pero que en la geometría sólo se aspire a producir la *convictio,* la

cual, según queda dicho, deja una impresión incómoda, y no a producir la visión profunda de la razón de ser, que, como toda visión profunda, satisface y contenta, pudiera ser una razón, entre otras muchas, de la aversión hacia la matemática que se enseñorea de algunas cabezas, por lo demás eminentes.

No puedo menos de poner aquí otra vez la figura (fig. 6), ya dada en otro lugar, cuya sola vista, sin ningún comento, arroja mil veces más certidumbre sobre la verdad del teorema de Pitágoras que la demostración capciosa de Euclides. El lector que se interese por este capítulo hallará su asunto explicado más por extenso en *El Mundo como Voluntad y Representación,* t. I, § 15, y t. II, cap. 13.

Capítulo VII

DE LA CUARTA CLASE DE OBJETOS PARA EL SUJETO Y FORMA DEL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE QUE REINA EN ELLA

§ 40. Explicación general

La última clase de objetos de la facultad representativa que todavía nos queda por examinar es de una naturaleza enteramente peculiar, pero muy importante: no comprende más que *un* sólo objeto para cada individuo, a saber: el objeto inmediato del sentido interno, *el sujeto de la volición*, que es objeto para el sujeto cognoscente, y a decir verdad, sólo se da al sentido interno, y por eso aparece sólo en el tiempo, no en el espacio, y aquí también, como veremos, con una considerable limitación.

§ 41. Sujeto del conocer y objeto

Todo conocimiento supone ineludiblemente sujeto y objeto; de ahí que la conciencia de nosotros mismos no sea absolutamente simple, sino que se divide, al igual que la conciencia de las demás cosas (esto es, la facultad intuitiva), en un conocido y un cognoscente. Aquí se nos aparece ahora lo conocido completa y exclusivamente como voluntad.

Según esto, el sujeto se conoce a sí mismo sólo como un *volente*, no como un *cognoscente*. Pues el yo que tiene la representación, el sujeto del conocimiento, no puede nunca llegar a ser representación u objeto, siendo, como correlato necesario de todas las representaciones, condición de las mismas; sino que se le puede aplicar la bella frase del sagrado *Upanischad*:

> *Id videndum non est: omnia videt; et id audiendum non est: omnia audit; sciendum non est: omnia scit; et intelligendum non est: omnia, intelligit. Praeter id, videns, et sciens, et audiens, et intelligens ens aliud non est* (*Oupnekhat.*, vol. I, p. 202).

De aquí se colige que no hay un *conocer del conocer;* porque para esto sería preciso que el sujeto pudiera separarse del conocer y entonces conocer el conocer, lo que es imposible.

A la objeción: «Yo no sólo conozco, sino que sé que conozco», respondería yo: Tu saber de tu conocer difiere de tu conocer sólo en la expresión. «Yo sé que yo conozco» no quiere decir otra cosa sino: «Yo conozco», y esto, así, sin más determinación, sólo quiere decir «Yo». Si tu conocer y tu saber de este conocer son dos cosas distintas, prueba a tener cada uno de ellos aislados siquiera una vez, y ahora trata de conocer sin saber que conoces, y luego trata de saber solamente que conoces, sin que este saber sea al mismo tiempo el conocer. Sin duda se puede hacer abstracción de todo conocimiento *particular* y llegar así a la proposición «Yo conozco», la cual es la última abstracción posible para nosotros, pero es idéntica a la proposición «Para mí hay objetos», y ésta idéntica a la de «Yo soy sujeto», la cual no contiene sino el mero «Yo».

Pero ahora se podría preguntar: si el sujeto no es conocido, ¿cómo es que conocemos sus diferentes potencias cognoscitivas, sensibilidad, entendimiento, ra-

zón? —No las conocemos porque el conocer llegue a ser objeto para nosotros; de lo contrario, no habría sobre las mismas tantos juicios contradictorios, sino que más bien son inferidas, o, más exactamente: son términos generales para las clases de representaciones expuestas por mí, que desde siempre se distinguen más o menos perfectamente como objeto de dichas potencias cognoscitivas. Pero por lo que toca al sujeto, correlato necesario como condición de aquellas representaciones: dichas potencias cognoscitivas son abstraídas de las representaciones, y por consiguiente se refieren a las clases de representaciones exactamente como se refiere el sujeto en general al objeto en general. Como con el sujeto es puesto a la vez el objeto (pues si no la palabra no tendría significación) y del mismo modo, con el objeto el sujeto, por lo que ser sujeto significa tener un objeto, y ser objeto, tanto como ser conocido de un sujeto, lo mismo, exactamente, con un objeto *determinado de cierta manera* es puesto inmediatamente también el sujeto como *conociendo precisamente de esa determinada manera*. De modo que dará lo mismo que yo diga: los objetos tienen tales y tales determinaciones propias y características, o que diga: el sujeto conoce de tales y tales maneras; es lo mismo que yo diga: los objetos se pueden dividir en tales y tales clases, o que diga: al sujeto le son propias tales y tales potencias cognoscitivas diferentes. También se encuentra la huella de esta visión profunda en esa portentosa mezcla de hondura y superficialidad que es Aristóteles; como en él se encuentra ya el germen de la filosofía crítica. En el *De anima*, III, 8, dice:

> ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα
> (*anima quodammodo est universa, quae sunt*);

y luego: ὁ νοῦς ἐστι εἶδος εἰδῶν, esto es, el entendimiento es la forma de las formas, καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος

αἰσθητῶν, y la sensibilidad es la forma de los objetos sensibles. Según esto, es lo mismo decir: «la sensibilidad y el entendimiento han desaparecido» que decir: «el mundo ha terminado»; o es lo mismo decir: «no se dan conceptos» que decir: «la razón se ha esfumado y sólo quedan brutos».

El desconocimiento de esta relación es lo que ocasionó la controversia entre realismo e idealismo, reaparecida últimamente como disputa del viejo dogmatismo con los kantianos, o de la ontología y la metafísica con la estética transcendental y la lógica transcendental, debate que estriba en el desconocimiento de esa relación al considerar la primera y la tercera clase de representaciones expuestas por mí; como la controversia entre realistas y nominalistas durante la Edad Media estriba en el desconocimiento de dicha relación con respecto a la segunda de nuestras clases de representaciones.

§ 42. Sujeto de la volición

El sujeto del conocer no puede nunca ser conocido, esto es, no puede nunca hacerse objeto, representación, según lo dicho arriba; pero como tenemos, no sólo un conocimiento de nosotros mismos exterior (en la intuición de los sentidos), sino también interior, y todo conocimiento, con arreglo a su esencia, supone un conocido y un cognoscente, lo conocido en nosotros como tal no será el cognoscente, sino el volente, el sujeto del querer, la voluntad. Partiendo del conocimiento, se puede decir que «Yo conozco» es una proposición analítica; por el contrario, «yo quiero» es una proposición sintética, y además *a posteriori*, a saber, dada por la experiencia, aquí por experiencia interna (esto es, sólo en el tiempo). Dentro de estos límites, sería

para nosotros el sujeto del querer un objeto. Si miramos dentro de nosotros mismos, nos vemos siempre *queriendo*. Sin embargo, el querer tiene muchos grados, desde el más ligero deseo hasta la pasión, y ya he explicado más de una vez, por ejemplo, en *Los Problemas Fundamentales de la Ética*, p. 11, y también en otras partes, que no sólo todos los afectos, sino también todos los movimientos de nuestro interior, que se pueden subsumir en el vasto concepto de sentimiento, son estados de la voluntad.

Ahora bien, la identidad del sujeto volente con el sujeto cognoscente, por medio de la cual (y, por cierto, necesariamente) la palabra «Yo» incluye y designa a ambos, es el nudo del mundo, y, por tanto, inexplicable. Pues para nosotros sólo son concebibles las relaciones de los objetos: pero entre éstos, sólo pueden dos constituir uno cuando son partes de un todo. Aquí, por el contrario, donde se habla del sujeto, ya no valen las reglas del conocimiento de los objetos, y una identidad real del cognoscente con lo conocido como volente, esto es, del sujeto con el objeto, es *dada inmediatamente*. El que tenga presente lo inexplicable de esta identidad la llamará conmigo el milagro κατ' ἐξοχήν.

Así como el correlato subjetivo de la primera clase de las representaciones es el entendimiento, el de la segunda es la razón, y el de la tercera, la sensibilidad pura, encontramos que el correlato de esta cuarta clase es el sentido interior, o, en general, la conciencia de sí mismo.

§ 43. La volición. Ley de la motivación

Precisamente porque el sujeto del querer es dado en la conciencia de sí mismo inmediatamente, no se

puede definir ni describir mejor lo que es el querer: antes bien, es el más inmediato de todos nuestros conocimientos, y es incluso el que, por su inmediatez, debe arrojar luz sobre todos los demás, que son muy mediatos.

En toda decisión percibida en los demás o en nosotros nos tenemos por autorizados para preguntar: ¿Por qué?, esto es, presuponemos como necesario que les haya precedido algo de lo cual es consecuencia, y a lo cual llamamos la razón, y más exactamente, el motivo del acto que resulta. Sin motivo, el acto sería tan impensable para nosotros como el movimiento de un cuerpo inanimado que se llevase a cabo sin impulsión o sin tracción. Según esto, el motivo pertenece a las causas, y ya ha sido enumerado y caracterizado entre éstas como la tercera forma de la causalidad, § 20. Pero la causalidad toda es sólo la forma del principio de razón en la primera clase de objetos, o sea en el mundo corpóreo dado a la intuición externa. Allí ella es el lazo de las mutaciones entre sí, en cuanto la causa es la condición de origen exterior de todo proceso. Al contrario, el interior de dicho proceso queda secreto para nosotros: pues estamos siempre fuera de él. Vemos bien que esta causa produce ese efecto con necesidad; pero no experimentamos como propiamente puede hacerlo, qué sucede allá en el interior. Así vemos los efectos mecánicos, físicos, químicos, como también los originados por los excitantes, resultar cada vez de sus respectivas causas, pero sin que nunca podamos por esta vía entender de parte a parte el proceso, sino que lo principal de éste sigue siendo para nosotros un misterio: le atribuimos unas veces a las propiedades de los cuerpos, a las fuerzas naturales, también a la fuerza vital, pero todas estas cosas no son más que *qualitates occultae*. Tampoco estaríamos en mejor postura para entender el movimiento y las acciones de los

animales y de los hombres, y las habríamos visto también surgir de una manera inexplicable de sus causas (motivos), si para nosotros no estuviese abierta la visión profunda del interior de este proceso: sabemos, en efecto, por la experiencia interior hecha en nosotros mismos, que dicho proceso es un acto de la voluntad, el cual es provocado por el motivo, que consiste en una mera representación. La influencia del motivo no nos es conocida únicamente como la de todas las otras causas por fuera y por tanto sólo mediatamente, sino al mismo tiempo desde dentro, de un modo del todo inmediato, y por consiguiente, de acuerdo con su total modo de acción. Aquí estamos, por así decir, entre bastidores, y descubrimos el secreto de cómo, de acuerdo con su más íntima esencia, la causa produce el efecto: pues aquí conocemos por una vía completamente diferente; por tanto, de una manera enteramente diversa. Y de aquí se colige esta importante proposición: *la motivación es la causalidad vista por dentro.* Ésta se nos presenta aquí de una manera completamente distinta, en otro medio distinto, para otro modo de conocer absolutamente diverso: por eso es menester exhibirla como una forma especial y peculiar de nuestro principio, que aparece como *principio de razón suficiente del obrar, principium rationis sufficientis agendi,* o más breve, como *ley de la motivación.*

Para una orientación de otro género, con relación a mi filosofía en general, añadiré que así como la ley de la motivación se relaciona con la ley de la causalidad, establecida en el § 20, así esta cuarta clase de objetos para el sujeto, o sea la voluntad percibida en nosotros mismos, se relaciona con la primera clase. Esta visión profunda es la piedra angular de toda mi metafísica.

Sobre la índole y la necesidad del efecto del motivo, su ser condicionado por el carácter empírico individual,

como también por la capacidad de conocimiento de los individuos, etc., remito a mi escrito premiado sobre la libertad de la voluntad, en donde todo esto se trata por menudo.

§ 44. Influjo de la voluntad sobre el conocer

No en la causalidad propiamente dicha, sino en la identidad, discutida en el § 42, del sujeto cognoscente con el sujeto volente, es en lo que estriba el influjo que la voluntad ejerce sobre el conocer, en cuanto la voluntad le obliga a repetir las representaciones que estuvieron presentes una vez, a dirigir en general la atención sobre esto o aquello y a evocar una serie cualquiera de pensamientos. También aquí la voluntad está determinada por la ley de la motivación, con arreglo a la cual también la voluntad es la íntima guía de la llamada asociación de ideas, a la que he dedicado un capítulo íntegro (el 14) en el tomo II de *El Mundo como Voluntad y Representación*, y que no es otra cosa que la aplicación del principio de razón, en sus cuatro formas, al curso subjetivo de los pensamientos, y, por tanto, a la presencia de las representaciones en la conciencia. La voluntad del individuo es la que pone en marcha todo este engranaje, impulsando al intelecto, en consonancia con el interés, esto es, con los fines individuales de la persona, para asociar a sus representaciones presentes otras hermanadas con ellas lógicamente, o analógicamente, o por vecindad espacial o temporal. La actividad de la voluntad es, en este punto, tan inmediata, que en la mayor parte de los casos no llega claramente a la conciencia; y tan rápida, que a veces ni siquiera somos conscientes de la ocasión que ha evocado tal o cual representación, y entonces nos parece que algo ha penetrado en nuestra conciencia

sin ninguna conexión con otra cosa; pero que esto no puede suceder es precisamente, como se ha dicho arriba, la raíz del principio de razón suficiente, y ha encontrado su discusión más ceñida en el capítulo citado. Toda imagen que se presenta de improviso a nuestra fantasía, incluso todo juicio que no sigue a su razón, presente anteriormente, deben ser suscitados por un acto de voluntad que tiene un motivo, aunque frecuentemente ni el motivo ni el acto de voluntad son percibidos, porque el motivo es insignificante, y el acto de voluntad es de realización tan fácil, que se producen a un mismo tiempo.

§ 45. La memoria

La peculiaridad del sujeto cognoscente por la que obedece a la voluntad en la actualización de las representaciones tanto más fácilmente cuanto más a menudo las haya tenido presentes, esto es, su *capacidad de ejercicio*, es la memoria. No puedo estar de acuerdo con la exposición que de ella se suele hacer diciendo que es un depósito en el que conservamos una provisión de representaciones ya hechas, que tendríamos siempre a nuestra disposición, pero sin ser siempre conscientes de ello. La voluntaria repetición de representaciones que han estado presentes se hace tan fácil con el ejercicio, que, apenas asoma un miembro de la serie de representaciones, al punto llamamos a los demás, incluso a veces aparentemente contra nuestra voluntad. Si se quiere una imagen de esta peculiaridad de nuestro poder representativo (como Platón da una, cuando compara la memoria a una blanda masa, que recibe y retiene impresiones), me parecería la más apropiada la de un pañuelo, el cual, como quien dice, vuelve a hacer por sí mismo los pliegues en que se le

suele doblar. Como el cuerpo aprende a obedecer a la voluntad por medio del ejercicio, así también la facultad representativa. Un recuerdo de ningún modo es, como dice la exposición usual, la misma representación que, por así decir, se vuelve a sacar del depósito, sino que cada vez surge realmente una nueva representación, sólo que dotada de particular agilidad por el ejercicio; de ahí que los fantasmas que creemos conservar en la memoria, pero que en realidad ejercitamos por repetición frecuente, se alteran imperceptiblemente, cosa que advertimos cuando volvemos a ver después de mucho tiempo un viejo objeto conocido, y éste no corresponde perfectamente a la imagen que teníamos de él. Esto no podría suceder si nosotros guardásemos representaciones totalmente hechas. También así se explica que todos los conocimientos adquiridos, cuando no los ejercitamos, desaparecen paulatinamente de nuestra memoria; porque sólo son artículos de ejercicio procedentes del uso y del manejo; así, por ejemplo, la mayoría de los hombres doctos olvidan su griego, y los artistas que vuelven a su patria, el italiano. Así también se explica que cuando traemos a la memoria un nombre, un verso o cosa semejante bien sabida en otro tiempo, pero en la que no hemos pensado durante muchos años, lo hacemos con esfuerzo, pero cuando hemos logrado recordarlo volvemos a tenerlo a nuestra disposición por algunos años, porque el ejercicio ha sido ahora renovado. Por eso quien entiende varios idiomas debe leer de cuando en cuando algo en cada uno de ellos: de esta manera conservará su posesión.

Así se explica también que se impriman en la memoria de una manera tan honda las circunstancias y los acontecimientos de nuestra niñez: porque de niños tenemos pocas representaciones, y éstas principalmente intuitivas, y para estar ocupados las repetimos ince-

santemente. En hombres que tienen poca capacidad de pensar por sí mismos les sucede esto durante toda su vida (y no sólo con las representaciones intuitivas, sino también con los conceptos y las palabras); de ahí que a veces tengan una gran memoria, si no lo impide el embotamiento o la indolencia mental. Por el contrario, el genio no tiene siempre excelente memoria, como declara Rousseau de sí mismo, y esto se podría explicar porque la gran cantidad de nuevos pensamientos y combinaciones no le dejan tiempo al genio para muchas repeticiones; pero tampoco es fácil encontrar uno que tenga una memoria totalmente mala, porque la mayor energía y movilidad de toda la fuerza del pensamiento reemplazan aquí el ejercicio continuado. No debemos olvidar tampoco que Mnemosine es la madre de las musas. Según esto, puede decirse que la memoria está entre dos influjos antagónicos: por un lado, la energía de la facultad representativa, y por otro, la multitud de las representaciones que la ocupan. Cuanto más pequeño es el primer factor, más pequeño debe ser también el otro para suministrar una buena memoria; y cuanto más grande es el segundo, también el otro debe ser más grande. Así se explica por qué hombres que leen incensantemente novelas pierdan la memoria, porque, en efecto, también en ellos, precisamente como en el genio, la multitud de representaciones, pero que aquí no son pensamientos originales y combinaciones, sino aglomeraciones forasteras que pasan deprisa, no dejan ni el tiempo ni la paciencia para la repetición y el ejercicio, y lo que sirve de compensación en el genio a la falta de ejercicio es algo de lo que ellos carecen. Por lo demás, todo el asunto admite la corrección de que cada uno tiene la mejor memoria para lo que le interesa, y la peor para lo demás. De ahí que muchos grandes ingenios olviden increíblemente pronto los pequeños

quehaceres e incidentes de la vida diaria, así como a los hombres insignificantes que van conociendo, mientras que los hombres de cortos alcances los recuerdan perfectamente; no obstante, los grandes ingenios tienen buena memoria, a veces estupenda, para las cosas que les importan *a ellos*, y para las que son en sí mismas substanciales.

Es fácil ver en general que las que mejor retenemos son aquellas series de representaciones que se relacionan entre sí por el vínculo de una o de varias de las indicadas formas de razones y consecuencias, y que las que retenemos peor son las que no están ligadas entre sí, sino solamente ligadas con nuestra voluntad por la ley de la motivación, esto es, las que se han reunido arbitrariamente. En efecto, sucede con las primeras que la mitad del trabajo nos ha sido ahorrado en lo que toca a la parte formal conocida de nosotros *a priori*: y esto, como en general todo conocimiento *a priori*, fue sin duda lo que dio ocasión a la doctrina de Platón, según la cual todo aprender no es otra cosa que recordar.

Capítulo VIII

CONSIDERACIONES GENERALES Y RESULTADOS

§ 46. El orden sistemático

El orden en que yo he expuesto las diversas formas de nuestro principio no es el sistemático, sino que ha sido elegido en gracia de la claridad, para echar por delante lo más conocido y que necesita menos de lo demás; conforme a la regla de Aristóteles:

> καὶ μαθήσεως οὐκ ἀπὸ τοῦ πρώτου, καὶ τῆς τοῦ πράγματος ἀρχῆς ἐνίοτε ἀρκτέον, ἀλλ' ὅθεν ῥᾷστ' ἄν μάθοι
>
> (*et doctrina non a primo, ac rei principio aliquando inchoanda est, sed unde quis facilius discat*), ***Metaph.***, **IV, 1.**

El orden sistemático, en el que deberían seguirse las clases de razones, es el siguiente: primero debe aducirse el principio de razón de ser, y de éste, primeramente su aplicación al *tiempo*, porque es el esquema simple que contiene únicamente lo esencial de todas las restantes formas del principio de razón suficiente, y aún más, es el prototipo de toda finitud. Luego, tras aducir la razón de ser también en el espacio, debería seguir la ley de la causalidad; después de

ésta, la ley de la motivación, y colocar el principio de razón suficiente del conocer el último, puesto que los otros se refieren a representaciones inmediatas y éste a representaciones de representaciones.

La verdad expresada aquí de que el tiempo es el esquema simple que contiene únicamente lo esencial de todas las formas del principio de razón, nos explica la claridad y exactitud absolutamente perfectas de la aritmética, en lo que no puede igualarla ninguna otra ciencia. En efecto: todas las ciencias estriban en el principio de razón, en cuanto ellas son sin excepción enlaces de razones y consecuencias. Ahora bien, la serie de los números es la serie simple y única de las razones de ser y sus consecuencias en el tiempo; gracias a esta perfecta simplicidad, por la que no queda nada al margen, y por no haber en ella relaciones indeterminadas, no deja nada que desear en exactitud, apodicticidad y claridad. Después, todas las demás ciencias ocupan un lugar inferior en este respecto, incluso la geometría: porque de las tres dimensiones del espacio nacen tantas relaciones, que su vista de conjunto se hace demasiado difícil, tanto para la intuición pura como para la empírica; de ahí que los más complicados problemas de la geometría sólo se resuelvan por medio del cálculo, con lo que la geometría tiende rápidamente a disolverse en aritmética. No necesito evidenciar aquí que las demás ciencias contienen muchos elementos que las hacen obscuras.

§ 47. Relación de tiempo entre razón y consecuencia

Según la ley de la causalidad y la ley de la motivación, la razón debe preceder a la consecuencia en el orden del tiempo. Esto es completamente esencial, como he demostrado por extenso en el tomo II de mi

obra capital, cap. IV, pp. 41-42 [3.ª ed., pp. 44 y ss.]; por tanto, remito a dicha obra para no repetirme. Según esto, nadie se dejará extraviar por ejemplos como el que Kant aduce (*Crítica de la Razón Pura,* 1.ª ed., p. 202; 5.ª ed., p. 248), a saber: que la causa del calor de un aposento, la estufa, existe al mismo tiempo que dicho calor, que es su efecto; —con sólo recordar que una cosa no es la causa de otra, sino un estado causa del otro. El estado de la estufa, esto es, el poseer una más alta temperatura que el medio que la circunda, debe preceder a la comunicación del exceso de su calor; y, como cada capa de aire calentado deja sitio a otra capa de aire más frío que afluye, renuévase el primitivo estado, la causa, y, por consiguiente, también el segundo, el efecto, mientras la estufa y el aposento no tengan la misma temperatura. Así pues, no hay una causa permanente, la estufa, ni un efecto permanente, el calor del aposento, que sean simultáneos, sino una cadena de mutaciones, a saber: una renovación continua de dos estados, de los cuales uno de ellos es efecto del otro. Bien se ve por este ejemplo cuán poco claro era todavía el concepto que hasta el mismo Kant tenía de la causalidad.

Al contrario, el principio de razón suficiente del conocer no lleva consigo ninguna relación de tiempo, sino sólo una relación para la razón; por tanto, las palabras *antes* y *después* no tienen aquí significación.

En el principio de razón de ser, en cuanto vale para la geometría, no hay tampoco una relación de tiempo, sino sólo de espacio, de la cual podría decirse que todo sería simultáneo, si la simultaneidad aquí, como la sucesión, no careciese de significación. Al contrario, en la aritmética la razón de ser no es precisamente otra cosa que la misma relación de tiempo.

§ 48. Reciprocación de las razones

El principio de razón suficiente puede, en cada una de sus significaciones, ser fundamento de un juicio hipotético, como, en última instancia, también todo juicio hipotético estriba en él, y además subsiste siempre la validez de las leyes de los silogismos hipotéticos, a saber: es justo inferir de la existencia de la razón la existencia de la consecuencia, y de la no existencia de la consecuencia la no existencia de la razón; pero es incorrecto inferir de la no existencia de la razón la no existencia de la consecuencia, y de la existencia de la consecuencia la existencia de la razón. Con todo eso, es de señalar que en la geometría casi siempre de la existencia de la consecuencia se puede inferir la existencia de la razón, y de la no existencia de la razón, la no existencia de la consecuencia. Esto procede de que, como enseña el § 37, toda línea determina la situación de las otras y es indiferente por cuál se comienza, esto es, cuál se toma por razón y cuál por consecuencia. De esto nos podemos convencer recorriendo todos los teoremas de la geometría. Solamente allí donde no se habla meramente de la figura, esto es, de la posición de las líneas, sino del área, sin consideración de la figura, no se puede la mayor parte de las veces inferir de la existencia de la consecuencia la existencia de la razón, o, mejor dicho, hacer recíprocas las proposiciones y cambiar lo condicionado en condición. Un ejemplo de esto lo ofrece la siguiente proposición: Si los triángulos tienen bases iguales y alturas iguales, sus áreas son iguales. Esta proposición no se puede convertir diciendo: Si los triángulos tienen áreas iguales, sus bases y alturas son iguales. Pues las alturas pueden estar en razón inversa de las bases.

Que la ley de causalidad no admite reciprocación, no pudiendo ser nunca el efecto causa de su causa, y que por eso el concepto de acción recíproca, en su sentido propio, no es admisible, es cosa de que se habló ya en el § 20. —Una reciprocación según el principio de razón del conocer sólo podría tener lugar en conceptos intercambiables, pues las esferas de éstos se cubren mutuamente. Fuera de este caso, la reciprocidad conduce al *circulus vitiosus*.

§ 49. La necesidad

El principio de razón suficiente, en todas sus formas, es el único principio y el único portador de todas y cada una de las necesidades. Pues *necesidad* no tiene otro sentido verdadero y claro que la indefectibilidad de la consecuencia, cuando se ha puesto la razón. Según esto, toda necesidad es *condicionada;* necesidad absoluta, esto es, incondicional, es una *contradictio in adjecto*. Pues *ser necesario* no puede querer decir otra cosa que seguirse de una razón dada. Si, por el contrario, se le quisiera definir como «lo que no puede no ser», se da una simple definición nominal, refugiándose uno, para evitar la definición real, en un concepto sumamente abstracto, de donde es arrojado pronto por la pregunta: ¿cómo es posible, ni siquiera pensable, que algo no pueda no ser, siendo así que toda existencia sólo nos es dada empíricamente? Entonces se evidencia que esto sólo es posible en cuanto es puesta o está presente alguna *razón* de la cual se sigue. Ser necesario y ser consecuencia de una razón dada son, por tanto, conceptos equivalentes, que como tales pueden siempre ser puestos el uno en lugar del otro. Por eso el concepto favorito de los filosofastros, el «*ser* ABSOLUTAMENTE *necesario*», contiene una contradicción: por

el predicado «absolutamente» (es decir, «no dependiente de ningún otro») suprime la determinación por la cual únicamente lo «*necesario*» es pensable y tiene sentido. Aquí tenemos de nuevo un ejemplo del *abuso de los conceptos abstractos* para la subrepción metafísica, semejante al que yo he demostrado que se hace con los conceptos «substancia inmaterial», «razón a secas», «causa en general», etc. No me cansaré de repetir que todos los conceptos abstractos tienen que ser comprobados por la *intuición*.

Así pues, con arreglo a las cuatro formas del principio de razón, hay una cuádruple necesidad: 1) la lógica, según la razón del conocer, gracias a la cual, dadas válidamente las premisas, es dada infaliblemente la conclusión; 2) la física, según la ley de causalidad, gracias a la cual, apareciendo la causa, no puede faltar el efecto; 3) la matemática, según la razón de ser, en virtud de la cual toda relación expresada por un teorema geométrico verdadero es tal como ese teorema lo enuncia, y todo cálculo justo es irrefutable; 4) la moral, en virtud de la cual todo hombre, y también todo animal, tras la aparición de un motivo, *tiene que* ejecutar la acción que únicamente es conforme al carácter innato e inmutable de ese hombre o animal, y esto de un modo tan indefectible como cualquier otro efecto sigue a su causa; si bien esta acción no es tan fácil de predecir como cualquier otra, por la dificultad para el sondeo y perfecta comprensión del carácter empírico individual y de la esfera de conocimiento que le ha sido asignada; porque investigar esto es cosa muy distinta de aprender a conocer las propiedades de una sal neutra y después predecir su reacción. Yo no puedo cansarme de repetir estas cosas, a causa de los ignorantes y de los necios que tienen suficiente osadía para afirmar lo contrario en favor de su filosofía de rueca, despreciando la unánime enseñanza de tantos grandes

ingenios. Como yo no soy profesor de filosofía, no tengo necesidad de hacer reverencias a la ajena ineptitud.

§ 50. Series de razones y de consecuencias

Según la ley de causalidad, la condición es siempre a su vez condicionada, y por cierto de la misma manera; de aquí nace *a parte ante* una *series in infinitum.* Lo mismo sucede con la razón de ser en el espacio: todo espacio relativo es una figura, tiene límites, que lo ponen en relación con otro y que condicionan a su vez la figura de este otro, y así en todas las dimensiones, *in infinitum.* Pero si se considera una figura singular en sí misma, la serie de las razones de ser tiene un fin, porque se ha empezado por una relación dada, como también la serie de causas tiene un fin, si nos detenemos a capricho en una causa cualquiera. En el tiempo, la serie de las razones de ser tiene una extensión infinita, tanto *a parte ante* como *a parte post*, siendo así que cada momento es condicionado por el anterior, y trae necesariamente al siguiente, por lo que el tiempo no puede tener principio ni fin. Al contrario, la serie de las razones de conocer, esto es, una serie de juicios, cada uno de los cuales confiere verdad lógica al otro, termina siempre en alguna parte, a saber: o en una verdad empírica, o en una verdad transcendental, o en una verdad metalógica. Cuando ocurre lo primero, esto es, cuando una verdad empírica es la razón de la proposición superior a la que uno ha sido conducido, y se continúa preguntando «por qué», lo que entonces se pide ya no es una razón de conocimiento, sino una causa, es decir, que la serie de razones del conocer pasa a la serie de razones del devenir. Pero si se hace al revés, esto es, si se hace pasar la serie de razones del devenir, para que pueda tener un

término, a la serie de las razones del conocer, esto no es nunca algo traído por la naturaleza del asunto, sino por una intención especial; por tanto, es un artificio, y en verdad que no otra cosa es el sofisma conocido con el nombre de argumento ontológico. En efecto: después que por el argumento cosmológico se ha llegado a una causa en la cual nos gustaría detenernos para hacerla causa *primera*, no por eso la ley de la causalidad se queda tranquila, sino que quiere seguir preguntando «por qué»; entonces se la deja secretamente a un lado, y se la suplanta por el principio de la razón de conocimiento, que desde lejos tiene un aspecto parecido, dando, en vez de una causa, que es lo que se pide, una razón de conocimiento, la cual se obtiene extrayéndola del concepto mismo que hay que demostrar, y que por eso es aún problemático en lo tocante a su realidad, concepto que ahora, por ser también una razón, debe figurar como causa. Naturalmente, tal concepto ha sido ya acomodado para este fin, introduciendo en él la realidad, cubierta de algunos velos, acaso por decencia, y preparando así la gozosa sorpresa de encontrarla en él —como ya hemos dilucidado más de cerca arriba, en el § 7—. Por el contrario, cuando una serie de juicios descansa en una proposición de verdad transcendental o de verdad metalógica y se sigue preguntando «por qué», entonces no se podrá dar ninguna contestación, porque la pregunta carece de todo sentido, esto es, no se sabe qué razón exige. Pues el principio de razón es *el principio de toda explicación*: explicar una cosa equivale a reducir su consistencia dada o conexión a una cualquiera de las formas del principio de razón, con arreglo a la cual debe ser como es. Según esto, el principio de razón, es decir, la conexión que expresa en alguna de sus formas, no es ulteriormente explicable, porque no hay ningún principio para explicar el principio de toda

explicación —lo mismo que el ojo lo ve todo, pero con excepción de sí mismo—. Respecto de los motivos, en verdad se dan series, en cuanto la resolución para conseguir un fin es motivo de la resolución referente a toda una serie de medios; sin embargo, estas series terminan siempre *a parte priori* en una representación de las dos primeras clases, en la cual reside el motivo que ha podido originalmente poner en movimiento esta voluntad individual. Ahora bien: el hecho de que dicho motivo haya podido mover la voluntad es un dato para el conocimiento del carácter empírico dado aquí; pero el porqué este carácter ha sido movido por este motivo es pregunta a que no puede responderse, pues el carácter inteligible reside fuera del tiempo y nunca se hace objeto. De este modo la serie de motivos en cuanto tales encuentra su término en tal motivo último, y pasa a la serie de causas o a la serie de razones de conocimiento, según su último miembro sea un objeto real o sea un mero concepto.

§ 51. Cada ciencia tiene por hilo conductor una de las formas del principio de razón suficiente con preferencia a las demás

Como la pregunta «por qué» exige siempre una razón suficiente y como el enlace de los conocimientos según el principio de razón suficiente es lo que distingue la ciencia del mero agregado de conocimientos, se ha dicho en el § 4 que el «porqué» es la madre de las ciencias. Sucede también que en cada una de las ciencias es hilo conductor una de las formas de nuestro principio con preferencia a las demás, aunque las otras también hallen aplicación, sólo que más subordinada. Así en la matemática pura el hilo conductor dominante es la razón de ser (si bien la exposición de

las demostraciones proceda sólo por la razón de conocimiento); en la matemática aplicada aparece también la ley de causalidad, y ésta alcanza toda la soberanía en la física, la química, la geología, etc. El principio de razón del conocer encuentra fuerte aplicación absolutamente en todas las ciencias, puesto que en todas ellas lo particular es conocido por lo general. Pero es el hilo conductor dominante, y casi exclusivo, en la botánica, la zoología, la mineralogía y demás ciencias clasificatorias. La ley de la motivación, cuando se toman todos los motivos y máximas, sean los que fueren, como datos por los que se explican las acciones, es el hilo conductor dominante de la historia, de la política, de la psicología pragmática, etc.; —pero si se toman por objeto de investigación los motivos y las máximas mismos, según su valor y su origen, la ley de la motivación constituirá el hilo conductor de la ética. En el tomo II de mi obra capital se encuentra en el capítulo 12, p. 129 [3.ª ed., p. 139], la división más general de las ciencias hecha según este principio.

§ 52. Dos resultados principales

He aspirado a mostrar en este tratado que el principio de razón suficiente es una expresión común a cuatro relaciones totalmente diferentes, cada una de las cuales estriba en una ley especial, dada *a priori* (pues el principio de razón suficiente es un principio sintético *a priori*), para las cuales cuatro leyes, descubiertas gracias al principio de *especificación*, ha de ser admitido, según el principio de *homogeneidad*, que así como coinciden en una expresión común nacen también de una y la misma constitución primitiva de nuestra total facultad cognoscitiva como de su raíz común; y por eso se podría considerar esta raíz como el más

íntimo germen de toda dependencia, relatividad, inestabilidad y finitud de los objetos de nuestra conciencia, limitada a sensiblidad, entendimiento y razón, sujeto y objeto, o como el germen de aquel mundo que el sublime Platón rebaja repetidamente a la condición de ἀεὶ γιγνόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν, cuyo conocimiento sólo sería una δόξα μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου, y al cual el cristianismo, muy acertadamente, y conforme a aquella forma de nuestro principio que yo, en el § 46, he calificado como su más simple esquema y el prototipo de toda finitud, llama *lo temporal.* El sentido general del principio de razón se reduce a esto: que siempre, y en todas partes, cada cosa sólo puede ser *en virtud de otra.* Ahora bien, el principio de razón en todas sus formas es *a priori,* por tanto, radica en nuestro intelecto; por eso no es lícito aplicarlo al conjunto de todas las cosas existentes, esto es, al mundo, con inclusión de este intelecto en el que el mundo existe. Pues un mundo así, que se manifiesta en virtud de formas apriorísticas, es, precisamente por eso, mero fenómeno; por tanto, lo que vale sólo para él a consecuencia precisamente de estas formas no se puede aplicar al mundo mismo, es decir, a la cosa en sí que en él se manifiesta. Por eso no puede decirse: «El mundo y todas las cosas que hay en él existen en virtud de otra cosa»; —proposición que es justamente el argumento cosmológico.

Si he llegado a la deducción de tan importante resultado por medio del presente tratado, creo que debiera exigirse a todo filósofo que en sus especulaciones construye algún razonamiento apoyado sobre el principio de razón suficiente, o habla, en general, de una razón, que determine a qué clase de razón se refiere. Pudiera creerse que, siempre que se habla de una razón, ésta se evidencia de suyo y ninguna confusión es posible. Pero hay sobrados ejemplos de que, ora se con-

funden las expresiones razón y causa y son usadas sin distinción, ora se habla *en general* de razón y razonado, principio y principiado, condición y condicionado, sin ceñirse a una mayor determinación, quizás porque se tiene conciencia, en secreto, de que se hace uso injustificado de estos conceptos. Así habla el mismo Kant de la cosa en sí como *razón* del fenómeno. Así habla (*Crítica de la Razón Pura,* 5.ª ed., p. 590) de una *razón* de la *posibilidad* de todo fenómeno; de una *razón inteligible* de los fenómenos; de una *causa inteligible,* de una *razón desconocida* de la posibilidad del orden sensible en general (p. 592), de un *objeto transcendental* que es la *razón* de los fenómenos y de la *razón* por la cual nuestra senbilidad está sometida a estas condiciones supremas mejor que a todas las demás (p. 641), y así en otros varios lugares. Todo lo cual me parece que casa mal con aquellas ponderadas, profundas e incluso inmortales palabras (p. 591): «Que la contingencia * de las cosas es ella misma sólo un fenómeno y no puede conducir a ningún otro *regressus* que no sea el empírico, que define los fenómenos».

Que desde Kant los conceptos de razón y consecuencia, principio y principiado, etc., son usados de un modo aún mucho más indeterminado y enteramente transcendente, lo sabe todo el que conoce los escritos filosóficos recientes.

Lo que sigue constituye mi objeción contra este uso indeterminado de la palabra razón y, con él, del principio de razón suficiente en general, y es al mismo tiempo el segundo resultado, estrictamente ligado al primero, que da este tratado acerca de su objeto propio. Aunque las cuatro leyes de nuestra facultad cognoscitiva, cuya expresión comunitaria es el principio

* Se trata de la contingencia empírica, que significa para Kant tanto como dependencia respecto de otras cosas. Sobre este punto remito a mi censura en la p. 524 [3.ª ed., p. 522] de mi «Crítica de la filosofía kantiana».

de razón suficiente, por su carácter común y porque todos los objetos del sujeto se hallan repartidos entre ellas, se manifiestan como puestas por una constitución originaria y por la íntima peculiaridad de la facultad cognoscitiva, facultad que aparece como sensibilidad, entendimiento y razón, de modo que, si se imaginase que pudiera surgir una nueva quinta clase de objetos, entonces también se podría presuponer que en ella el principio de razón suficiente se presentaría en una nueva forma; con todo eso, no podemos hablar de una *razón a secas*, y no hay una *razón en general*, como no hay un *triángulo en general*, salvo en forma de concepto abstracto, obtenido por medio del pensamiento discursivo, concepto que, como representación sacada de representaciones, no es más que un medio de pensar muchas cosas mediante una sola. Como todo triángulo debe ser acutángulo, rectángulo, obtusángulo, equilátero, isósceles o escaleno, así también toda razón debe pertenecer a una de las cuatro especies posibles de razones que han sido indicadas (puesto que no tenemos sino cuatro especies de objetos, y por cierto muy diferentes), y, de acuerdo con esto, toda razón debe valer dentro de una de las cuatro indicadas clases posibles de objetos de nuestra facultad representativa —por consiguiente, el uso de esta razón supone ya como dada una de esas posibles clases juntamente con esa facultad, esto es, con el mundo todo, y se mantiene dentro de estos límites—, pero ninguna razón vale fuera de una de estas clases posibles, o, absolutamente, fuera de todos los objetos. Si alguien pensare lo contrario, y creyera que razón en general es otra cosa que el concepto sacado de las cuatro especies de razones y expresión de lo que tienen en común, podríamos renovar la disputa entre realistas y nominalistas, y en el caso presente yo tendría que colocarme al lado de estos últimos.

ÍNDICE GENERAL

Págs.